GEORGES PIDOUX
Profesor de la Universidad de Lausana

EL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

EDICIONES CARLOS LOHLÉ
BUENOS AIRES - MÉXICO

Traducción del original francés:
L'HOMME DANS L'ANCIEN TESTAMENT
por Jorge A. Sirolli

Introducción

"La psicología israelita nos parece cercana y familiar porque las numerosas formas bajo las cuales se manifiesta se vinculan a nuestras concepciones espirituales. Para expresar estados de espíritu utilizamos nociones bíblicas, como las de espíritu y corazón, pero no es seguro que esas palabras signifiquen lo mismo para nosotros que para la Biblia. Las palabras expresan una vida, pero la visión israelita de la vida está determinada por factores distintos a los que determinan la nuestra. Si queremos comprender la mentalidad israelita, debemos examinar antes que nada lo que los términos psicológicos significan en su propio contexto."[1]

Estas palabras con que Pedersen introduce su *Israel*, cuya primera edición es de 1926, constituyen un programa. Es el manifiesto de una nueva escuela cuya influencia es hoy determinante en historia de las religiones. En el estudio del Antiguo Testamento la aparición de esta obra constituye un giro decisivo. Se ha hablado de una revolución comparable a la que Copérnico provocó en astronomía.[2] Demasiado a menudo, y ya en los Padres de la Iglesia, los textos sagrados de Israel han sido tratados como si vinieran de medios formados en la cultura clásica. Se les aplicaba criterios semejantes a los utilizados con las literaturas griega y latina. La traducción griega del Antiguo Testamento, llamada versión de los Setenta, constituye en cierto

[1] J. Pedersen, *Israel* I, pág. 99.
[2] Otto A. Piper, *The Princeton Seminary Bulletin*, vol. XLVI, abril 1953, número 4, pág. 50.

sentido una tentativa de helenización del patrimonio literario de Israel. Hubo sin embargo en el pasado hombres a quienes no escapó la diferencia de mentalidad entre los israelitas y los occidentales, comenzando por san Jerónimo (muerto 420), cuya traducción latina de la Biblia, la Vulgata, revela una rara comprensión de la mentalidad semítica. Más cercano a nosotros, el alemán Herder, en su libro sobre el espíritu de la poesía hebraica,[3] da pruebas de una gran penetración. En el siglo pasado, Franz Delitzsch publicó una psicología bíblica cuyas conclusiones se hallan superadas en la actualidad.[4]

Los estudios recientes sobre la psicología de los semitas fueron facilitados por los grandes progresos realizados en nuestros días por las investigaciones sobre la mentalidad primitiva. En efecto, se hizo evidente que los antiguos israelitas se vinculaban con los primitivos por su concepción de la vida, del alma y del mundo. Es, pues, a la luz de la psicología de los primitivos que hay que estudiarlos. El interés de estos descubrimientos va más allá del cuadro del Antiguo Testamento. Permiten también una mejor comprensión del Nuevo Testamento, cuyos autores poseían una mentalidad hebraica. El estudio del idioma hebreo había revelado desde hace mucho tiempo ciertas concepciones particulares, pero las comprobaciones realizadas no se limitan al ámbito de la lengua, sino que habrán de fecundar la tierra de la exégesis y producir frutos en la teología del Antiguo Testamento.

La finalidad de este opúsculo es precisar la enseñanza del Antiguo Testamento respecto del hombre y

[3] J. G. von Herder, *Vom Geist der ebraïschen Poesie*, 1782-83.
[4] Delitzsch, *System der biblischen Pshychologie*, 2ª edición, 1862.

su naturaleza. Este objetivo es uno de los más difíciles y complejos. El mayor obstáculo para una exposición sistemática acerca de la naturaleza del hombre en el Antiguo Testamento, lo constituye la naturaleza de los libros bíblicos mismos, cuya composición se extiende en un período de cerca de mil años. Un lapso tan extenso permite suponer que se haya producido una evolución. Si bien ésta se innegable, hay que reconocer que siempre ha ocurrido en el mismo sentido y a lo largo de los mismos lineamientos; ha tenido por resultado que se precisaran ciertas nociones, conduciéndolas a una especie de dilatación. En este sentido es correcta la afirmación de Pedersen, cuando dice que "las concepciones psicológicas fundamentales de los israelitas han sido las mismas a través de su historia y hasta su encuentro con la cultura helenística";[5] sobre este punto se ha centrado la mayor parte de las críticas realizadas a la obra de Pedersen, especialmente las de Mowinckel y Hölscher. Otra dificultad es que el Antiguo Testamento no responde a cuestiones de ideas, sino de vida. Su interés se concentra menos en el hombre, considerado en sí mismo, que en el hombre en situación, integrado en su nación y encarnado en su vida. Para los autores bíblicos, la nación israelita es siempre el asociado de Dios en la historia de la salvación. Habrá, pues, que cuidarse de tomar por definiciones de naturaleza las comprobaciones existenciales.

Los límites de este opúsculo no nos permiten abordar el importante problema del pecado, de la justicia y de la conducta del hombre. Nos dedicaremos a estas cuestiones en una publicación muy próxima sobre la moral en el Antiguo Testamento. Asimismo, hemos

[5] *Op. cit.*, pág. 26.

dejado resueltamente de lado todo lo concerniente a la concepción de Dios, la cual será objeto de otro trabajo.

CAPÍTULO I

Las nociones fundamentales: alma, carne, espíritu

¿De qué está hecho el hombre? Los modernos distinguen en él tres elementos. Dos son de naturaleza psíquica e inmaterial: el alma y el espíritu. El tercero es físico: el cuerpo o la carne. El idioma hebreo también posee palabras para designar la carne, el alma y el espíritu, que utiliza muy a menudo, pero en un sentido distinto del nuestro, puesto que el israelita no hace diferencias entre las funciones psíquicas y las del cuerpo. Pueden ser a la vez materiales e inmateriales. Una concepción semejante nos asombra, pero se comprende a la luz de la psicología de los primitivos. Cuando el primitivo percibe una persona o una cosa, no busca analizar las impresiones que de ella recibe, sino que se esfuerza por coordinarlas, a fin de formarse una imagen de esa persona o cosa. También para el israelita del Antiguo Testamento, los miembros del cuerpo, la sombra de un hombre, sus vestidos, los objetos que le pertenecen, su voz, su manera de ser, son otros tantos índices que permiten conocer a esa persona. Una concepción semejante explica que nociones concretas como mano, corazón, o abstractas como alma o espíritu, puedan ser empleadas unas por otras. Como

lo expresa un autor inglés, "las funciones psíquicas y morales son consideradas como dependientes tanto de los órganos del cuerpo como de las funciones fisiológicas".[1] Esta tendencia del espíritu semítico a la síntesis es reconocida desde los trabajos de Pedersen.[2] Su importancia para la comprensión de la Biblia no podría exagerarse. Se ha dicho que era "el Sésamo que abría los secretos del idioma hebreo y revelaba las riquezas del espíritu israelita".[3] Así pues, en oposición al *dualismo* moderno que enfrenta en el hombre los principios materiales e inmateriales, el israelita es *monista*, es decir que para él el hombre forma una unidad indisoluble: alma, carne, espíritu. La enseñanza del Génesis sobre la creación del hombre es precisa en este respecto:

> "Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra. Le insufló en la nariz un soplo de vida y el hombre se volvió *un alma viviente*",

es decir, un ser viviente, una persona (Gén. 2:7).

El espíritu moderno se preocupa sobre todo por analizar. Por ello la manera de los autores bíblicos, que tratan siempre de coordinar, nos desconcierta, nos conduce a múltiples contrasentidos en la traducción de los textos sagrados. Esta confusión entre lo material y lo inmaterial, entre lo concreto y lo abstracto, que es una de las características del pensamiento bíblico, se revela claramente en el estudio de la noción

[1] H. WHEELER ROBINSON, en PEAKE, *The People and the Book*, 1925, pág. 353.

[2] J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, Oxford y Copenhague, 1946-7, tomos I y II.

[3] A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, 1949, pág. 8.

central de la antropología israelita, la noción del alma.

Mientras que para nosotros el alma es de naturaleza inmaterial, puede ser en el Antiguo Testamento algo concreto. Así, en el Deuteronomio, se halla asimilada a la sangre: "La sangre es el alma" (12:23).

Por otra parte, el alma puede designar algo indefinible, como la manera de comportarse, en el sentido más amplio posible: "No hagáis daño al extranjero que habita en tu casa. Conocéis el alma del extranjero, pues habéis sido extranjeros en el país de Egipto" (Éx. 23:9). La riqueza de la concepción hebraica del alma complica la tarea de los traductores de la Biblia. Es claro, por ejemplo, que la oración del salmista: "Libera mi alma" (Sal. 6:5) significa: libera mi vida, es decir, sálvame de la muerte.

*
* *

El término hebreo para *alma*, *nefes*, es común a todas las lenguas semíticas. En acadio (Babilonia), como en los textos de Ras Shamra (Siria del norte, 1400 a. C.), tiene el sentido de nuca, garganta. Este sentido no ha dejado rastros en el Antiguo Testamento, salvo en Isaías: "Por eso el Seol (la morada de los muertos) abrirá su *alma* (= su boca) bien grande. Abrirá su boca sin mesura" (5:14); y Jonás: "Las aguas me rodearon hasta el *alma* (= hasta la garganta)" (2:6). Se podría sacar la misma conclusión de pasajes tales como Proverbios 1:9 y 3:22 donde encontramos el paralelismo entre alma y cuello, cabeza y cuello.

Parece que de este sentido primero, *nefes* ha tomado el de respiración, aliento, lo que se comprende sin dificultad, ya que la respiración pasa por el cuello.

Es lo que surge de un texto de Josué: "Pasaron por la espada a toda *alma* que se encontraba en esa ciudad dándolos todos al anatema. No quedó un ser viviente (lit. = respiración)" (11:11).

El hecho de pasar de un sentido concreto, como el de garganta, nuca, a un sentido más abstracto, no se halla sin ejemplo en hebreo. Así la palabra que designaba la nariz terminó por designar la cólera.

Si se considera ahora las distintas acepciones del término bíblico *nefes*, el primero que se impone es el de principio vital común a los hombres y a los animales, que se revela bajo la forma de la vida consciente. El Dios de Moisés le dice: "Ve, retorna a Egipto, pues han muerto ya los que acechaban a tu alma (= tu vida)" (Éx. 4:19).

David dice a sus servidores: "Ved, mi propio hijo, salido de mis entrañas, acecha a mi alma (= mi vida)" (2 Sal. 16:19). Elías se queja de que los israelitas "buscan quitarle el *alma* (= la vida)" (1 Rey. 19:10).

Este sentido de *nefes*-vida es conocido por los Salmos. Además del salmo 6 ya citado, está también el salmo 40:

> "¡Que sean confundidos y avergonzados
> los que acechan a mi *alma* (= mi vida)!
> Que sean apartados y cubiertos de ignominia
> los que desean mi perdición" (Sal. 40:15).
> (Cf. 1 Sam. 25:29; 2 Sam. 1:9; 1 Rey. 20:42; Jer. 11:21; 21:9; 39:18; Job. 2:4; Est. 7:3).

Salomón es felicitado por haber pedido la sabiduría antes que el *alma* (= la vida) de sus enemigos (1 Rey. 3:11). El capitán de Acazías suplica a Elías que lo

perdone: "Hombre de Dios, sea preciosa a tus ojos mi *alma* (= mi vida) y la de estos cincuenta hombres, tus servidores" (2 Rey. 1:13).

En el mismo sentido, puesto que el alma hebraica puede significar la vida, cuando la vida deja el cuerpo, se puede decir que el alma sale. Así se describe la muerte de Raquel: "Al dar el alma (lit. en el momento de la salida de su *alma*), pues ya estaba moribunda..." (Gén. 35:18).

El servidor de Yavé es celebrado como "el que ha entregado su *alma* a la muerte"[4] (Is. 53:12).

Cuando resucita al niño de Sarepta, Elías eleva a Dios esta plegaria: "Yavé, mi Dios, que retorne el *alma* de este niño" (1 Rey. 17:21). Esta manera de expresar la muerte o su contrario, el retorno a la vida, es también atestiguado por otros pasajes (Cf. Jer. 15:9; Job 31:39).

Se podrían interpretar estas expresiones en el sentido de nuestro verbo expirar, echar el último suspiro, pero esta manera de considerarlas no haría justicia a la realidad bíblica. Al decir que en el momento de la muerte el alma sale, el israelita no trata de dar una definición de la muerte, sino que explica simplemente una transformación en el individuo que lo ha conmovido. La existencia de la expresión "*un alma muerta*" para designar el cadáver lo muestra bien. Quien haya hecho un voto de nazareato, "durante todo el tiempo de su consagración a Yavé, no se acercará a un *alma muerta*, no se contaminará ni por su padre, ni por su madre, ni por su hermano, ni por su hermana, si murieren" (Núm. 6:6-7).

En vez de decir que el alma tiene el sentido de vida, sería mejor decir que se manifiesta bajo la forma

[4] Aquí "a la muerte" podría indicar simplemente el superlativo.

de la vida. Del sentido alma-vida viene la costumbre, común a hebreos y modernos, de hablar de almas para decir personas. Es frecuente en nuestros días evaluar la población de una ciudad diciendo que cuenta con trescientas almas. La Biblia hace lo mismo. Abraham deja su tierra con sus bienes y todas las almas que había adquirido (Gén. 12:5). Después de la batalla de Génesis 14, el rey de Sodoma pide que le ceda las almas que él le dejaría los bienes (Gén. 14:21). El número de las almas de la casa de Jacob que fueron a Egipto era setenta (Gén. 46:27; Éx. 1:5).

En el Antiguo Testamento, el alma evoca un mundo muy completo de representaciones, de las cuales unas son físicas en tanto que otras tienen un carácter abstracto. En un texto citado más arriba, el israelita es invitado a cuidar del extranjero, esto es, el descendiente de la población autóctona de Canaán, que llevaba una existencia miserable. Esta orden se funda en el hecho de que Israel, que ha vivido una situación semejante en Egipto, conocía "el *alma* del extranjero" (Éx. 23:9). Es claro que aquí el alma va más allá de los sentidos de vida y de cuerpo. El alma del extranjero es toda su actitud, sus sentimientos, su manera de ser, su temor a ser dañado. En cuanto al buen amo del libro de los Proverbios, "conocía el *alma* de su rebaño" (Prov. 12:10), es decir, más que su aspecto exterior, su vida en un sentido simple, su historia, sus hábitos, sus gustos. Se puede decir entonces que para el israelita el alma es algo visible y algo invisible, lo que también puede expresarse diciendo que el alma es más que las formas bajo las cuales se manifiesta, sean éstas la sangre, la respiración, el cuerpo. Al ver una persona, percibo un rostro, movimientos, una cierta

manera de hablar. Todas estas impresiones concurren a darme una idea de la persona. Cuando ella se me hace presente con su aspecto exterior, sus hábitos, el medio al cual pertenece, puedo decir que conozco su *alma.* Se está aquí bien cerca del sentido de persona, por cuanto que esta palabra designa un ser particular. Vale la pena citar el ejemplo dado por Pedersen: "Si los primitivos encuentran un hombre a quien no conocen, preguntan quién es, a fin de saber a qué grupo deben referir la impresión que de él recibieron. Si él responde: Soy Saúl, hijo de Qis, de Benjamín, tienen entonces la imagen completa. Conocen a Qis, el rico campesino; saben cuál es su importancia en Benjamín; la historia de su familia les es conocida. Así, el carácter esencial de Saúl se halla definido, conocen su *alma*";[5] lo que permite al mismo autor agregar: "El alma está siempre presente en el hombre. Se halla presente en todo lo que él hace".[6] Se podría aún recordar el episodio de la bendición de Jacob por parte de Isaac, en el que éste, antes de pronunciar las palabras definitivas, se asegura de la identidad de su hijo escuchando su voz, tocando sus manos y aspirando su olor (Gén. 27:18). Todas estas percepciones tenían por finalidad hacer conocer al anciano el *alma* de su hijo. El *alma* de Elías se revela al rey cuando le informan que el hombre hallado por sus servidores "llevaba un vestido de pieles con un cinturón de cuero en la cintura". De esta manera el rey exclama: "¡Es Elías tesbita!" (2 Rey. 1:8).

Sucede también que el alma, al confundirse con las formas bajo las cuales se manifiesta, es decir, el cuerpo,

[5] *Israel* I, págs. 101-102.
[6] *Ibíd.*, pág. 101.

tiene necesidad de ser alimentada y de saciar su sed. "Traeré a Israel a sus pastizales y se apacentará en el Carmelo y en Bazán. Saciaré su alma en la montaña de Efraín y de Galad" (Jer. 50:19).

Cuando el hombre tiene hambre, el alma está vacía. El durmiente hambriento "sueña que come y se despierta con el alma vacía" (Is. 29:8).

En el desierto del Éxodo, el pueblo que echa de menos el alimento de Egipto, exclama: "Nuestra alma está debilitada. No hay ya más nada. Nuestros ojos no ven más que el maná" (Núm. 11:6).

Esta manera de hablar es conocida por los Salmos, especialmente por el salmo 42, el cual hay que cuidarse de espiritualizar demasiado:

"Como un ciervo que clama
en busca de aguas vivas
así mi *alma* suspira
en tu busca, oh Dios.
Mi *alma* tiene sed de Dios
del Dios viviente" (Sal. 42:2-3; cf. Sal. 107:5-9).

Por el contrario, el alma hace sus delicias con manjares sabrosos:

"¿A qué gastáis el dinero no en pan
y vuestro trabajo no en hartura?
Escuchad, pues, y comeréis lo mejor
y vuestra *alma* hará sus delicias con manjares" (Is. 55:2; cf. Jer. 31:25; Prov. 11:25; 13:14).

Cuando el alma ha comido se recobra, porque el alimento la fortifica. Se halla entonces feliz: "El *alma* se ha saciado de gozo en tu presencia" (Sal. 16:11;

cf. Sal. 23:3). Se ve que aquí el alma se identifica con el cuerpo bajo el aspecto por el cual se revela. Lo que es verdad del alimento, lo es también de los sentimientos. Del mismo modo que experimenta el hambre, que come y se sacia, el alma conoce también la angustia, el pesar y la amargura. Los hermanos de José recuerdan el episodio en el curso del cual liberaron a su hermano: "Ciertamente somos nosotros reos de culpa contra nuestro hermano, pues hemos visto la angustia de su *alma* cuando nos pedía compasión y no le escuchamos" (Gén. 42:21).

Se dice del Servidor de Yavé en Isaías 53:

"A causa de la pena de su *alma*
verá largos días" (Is. 53:11).

En el santuario de Silo, la madre de Samuel "implora a Yavé derramando muchas lágrimas en medio de la amargura de su *alma*" (1 Sam. 1:10).

Para hablar de profundas angustias, los autores bíblicos pueden emplear imágenes particularmente vigorosas. Así el alma cae a la tierra, languidece, se consume, se hunde: "Haré venir sobre vosotros terribles plagas, la consunción y la fiebre que vuelven los ojos lánguidos y el *alma* desfalleciente" (Lev. 26:16).

Después de la destrucción de Jerusalén el autor de las Lamentaciones describe la angustia de los niños:

"Decían a sus madres:
¿dónde hallar trigo y vino?
Caían como heridos
sobre las plazas de la ciudad
dando el *alma*
en el regazo de su madre" (Lam. 2:12).

Cualesquiera sean los sentimientos que pueden afectar a un hombre, ya sea la felicidad o la desesperación, el amor o el odio, son un hecho del alma. Alternativamente ésta se regocija, se desespera, se impacienta, experimenta temor u horror.

"Mi *alma* se alegra en Yavé,
se regocija por su salvación" (Sal. 35:9).
"¿Por qué te abates, *alma* mía?
¿Por qué gimes dentro de mí?
Espera en Dios; que aún le alabaré.
Él es mi salvación y mi Dios" (Sal. 42:6).

En estos pasajes "mi alma" podría traducirse por "mi persona" o "mi ser", en un sentido que, si bien recubre el de ser físico, lo trasciende también. Igualmente sucede cuando el autor bíblico quiere expresar un deseo, un voto o una voluntad. M. A. R. Johnson ha observado que el verbo hebreo que significa desear está frecuentemente asociado al término alma.[7] Puede tratarse de un simple deseo de alimento, como ya se ha encontrado más arriba, así como también del deseo legítimo que el doméstico tiene de su salario (Deut. 24:15), como las ansias del exiliado por su patria (Jer. 44:14), del fiel por la comunión con Dios: "Mi *alma* te desea durante la noche" (Is. 26:9).

La voluntad también es un hecho del alma. Cuando una cautiva ha sido tomada en matrimonio y su marido se separa de ella, él no tiene derecho a venderla como esclava, sino que debe dejarla ir *donde ella quiera*. El hebreo dice "*a su alma*" (Deut. 21:14). Abraham, deseoso de comprar la caverna de Makpelá para enterrar allí a Sara, dice al hijo de Jet: "Si *que-*

[7] *Op. cit.*, pág. 17.

réis (lit.: si es con tu *alma*) que entierre a mi muerta, escuchadme. Interceded por mí ante Efrón para que me ceda la caverna de Makpelá" (Gén. 23: 8-9).

Se ve que en la Biblia el término de alma tiene un gran número de usos que van desde el sentido concreto que designa simplemente el cuerpo hasta el significado más abstracto de ser, de persona. Es por ello que en la gramática hebraica el pronombre personal o reflexivo puede expresarse por medio del término hebreo para alma, seguido del pronombre sufijo.[8] Este uso es fácil de descubrir gracias al paralelismo de miembros, característica de la poesía bíblica, según el cual el segundo miembro de un verso retoma bajo una forma diferente la idea expresada en el primero. Los ejemplos se cuentan por cientos.

"Yavé, mi Dios, has sacado *mi alma* del Seol
Tú *me* has hecho revivir de entre los
[que bajan a la fosa (Sal. 30:4).

A "mi alma" del primer miembro corresponde el "me" del segundo.

"He aquí a mi servidor que *yo he* elegido,
Mi elegido en quien se complace *mi alma*" (Is. 42:1; cf. ex. Sal. 33:19; 41:5; 57:2; 69:19; 88:15; 94:17; 119:167; 121:7; 130:5; Is. 61:10).

Además del pronombre personal, el hebreo *nefes* puede reemplazar al pronombre reflexivo. Cuando habla de la amistad que une a Jonatán con David, el autor bíblico se expresa de la siguiente manera:

[8] JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, párr. 146 k; 151 c.

"Cuando hubo acabado David de hablar, el *alma* de Jonatán se apegó al *alma* de David y Jonatán lo amó como a su propia *alma*" (1 Sam. 18:1). Nosotros diríamos que lo amó como a sí mismo.

El afecto de Jacob por Benjamín, el de Siquem por Dina, son descriptos de la misma manera (Gén. 44:30; 34:3). A sus interlocutores que lo atormentan con sus discursos, Job trata de decirles:

> "También yo podría hablar como vosotros
> si sólo *vuestra alma* estuviera en el lugar
> [de *mi alma*" (Job 16:4),

es decir, si vosotros estuviérais en mi lugar.

Sin embargo, se plantea el problema de saber si la palabra alma puesta en lugar del pronombre personal o reflexivo tiene el mismo valor que éstos, o si más bien marca además una cierta intensidad. Sería entonces, como lo llaman algunos, "una perífrasis patética" de estos pronombres.[9] Empleándola, el autor pondría en palabras su ser entero, diríamos toda su alma. Se observa, en efecto, que esta alocución se emplea de buena gana en los momentos críticos. Al final de su oráculo sobre Israel, el adivino Balaam exclama:

> "¡Muera mi *alma* de la muerte de los justos!
> ¡Sea mi fin semejante al de ellos!" (Núm. 23:10).

Llegado a la última hora de su vida y al momento de quebrar las columnas del templo, Sansón profiere esta exclamación: "¡Muera mi *alma* con los filisteos!" (Juec. 16:30).

[9] JOHNSON, *op. cit.*, pág. 22.

Es cierto que en más de un caso, el término "alma" tiene por función indicar que el ser entero participa en la acción; en las bendiciones, por ejemplo. Cuando el hombre bendice, pone en las palabras que va a pronunciar todo su ser. Tales palabras revisten una mayor importancia cuando son pronunciadas en un momento solemne, como en el momento de la muerte. Jacob dice a Esaú: "Tráeme una presa para que la coma, y que *mi alma* te bendiga antes de que yo muera" (Gén. 27:4, cf. v. 19,25,31).

Todo esto es confirmado por el bien conocido pasaje del salmo 103:

> "Bendice *alma mía* a Yavé,
> y bendiga *todo lo que es en mí* su santo
> [nombre" (Sal. 103:1).

Aquí, el paralelismo de los miembros muestra bien que a "mi alma" hace eco "todo lo que es en mí".

Hay otros casos en que la perífrasis con alma es una simple figura de retórica y no tiene otro valor que el de pronombre personal. Se tienen ejemplos en textos poéticos (Gén. 49:6; Juec. 5:21).

El resultado de este estudio nos lleva a la conclusión de que el término bíblico alma significa por una parte la vida, el cuerpo, pero sobre todo el ser entero en lo que tiene de visible y de invisible. Podemos decir, la persona. El alma es el cuerpo, porque ella está presente en el cuerpo y el cuerpo es una de las formas bajo las cuales se manifiesta. En este sentido hay que entender la enseñanza del Génesis relativa a la creación del hombre (Gén. 2:7). La estatuilla de arcilla modelada por el creador se convierte por la gracia del soplo divino en un alma viviente, es decir,

un ser viviente, una persona. Se podría pensar que el hombre de Génesis 2 está compuesto por dos elementos, uno material, representado por el polvo de la tierra, el otro espiritual, simbolizado por el soplo divino, pero esta interpretación no es la de la Biblia, que no dice que el hombre *tiene* un alma, sino que *es* un alma: "El hombre se convierte en un alma viviente" (Gén. 2:7).

Sin duda, existen pasajes bíblicos en los cuales el alma es distinguida de quien la lleva:

> "Cuando mi alma desfallecía en mí,
> me acordé de Yavé" (Jon. 2:8; cf. Hab. 2:4; Is. 15:4).

Pero esta distinción no lo era para el autor bíblico, que podía sucesivamente hablar de alma y de las formas bajo las cuales ella se aparecía, siendo para él la parte manifestación del conjunto.

Aún hay que hacer notar que la expresión "alma viviente" no está reservada sólo para los humanos. En Génesis 1 designa también los animales: "Dios dice: Hiervan de *almas vivientes* las aguas" (Gén. 1:20,21).

*

* *

El alma es el cuerpo —es decir el cuerpo es una de las formas bajo las cuales ella se manifiesta— así como es la vida, la sangre; pero es también más que la vida y la sangre. La noción de persona, que expresa mejor que ninguna la noción bíblica de alma, puede, en efecto, extenderse tanto en el tiempo como en el espacio. El alma de un hombre está hecha también

por el aporte de sus ascendientes, de su familia. Su influencia no está ligada tampoco a su presencia inmediata. Los objetos que han pertenecido a una persona, sus vestidos, sus armas, así como también los lugares donde ha vivido, prolongan esta presencia. El manto de Elías, que detenía las aguas del Jordán, el bastón de Eliseo, que debía resucitar al niño de Sunem, eran igualmente prolongaciones de su alma (2 Rey. 2:14; 4:29).

Al considerar las relaciones entre alma y cuerpo en la Biblia, hay, pues, que guardarse de oponer una al otro. No se hallan opuestos, sino que son uno. El cuerpo no es parte del alma, sino una forma que puede tomar el alma. Es la visión *monista* de la naturaleza humana que hemos distinguido del *dualismo* moderno. Uno de los argumentos más fuertes en favor de esta manera de ver es una vez más la expresión "un alma muerta" (= el alma de alguien que está muerto) para designar el cadáver (Núm. 6:6).

Para hablar del cuerpo, el hebreo se sirve la mayoría de las veces de la palabra *basar*, que equivale a nuestra *carne* y designa tanto la carne del hombre como la del animal. Cuando el Dios de Génesis 2 ha tomado una de las costillas del hombre dormido, vuelve a cerrar la carne (Gén. 2:21). El idólatra hace asar la carne con que se nutrirá sobre un horno alimentado por la madera, una parte de la cual ha servido para fabricar un dios (Is. 44:16). Sobre el altar, el israelita ofrecía la carne de los animales. En un sentido más amplio la misma palabra ha designado el cuerpo del hombre, luego el hombre en general, poniéndose el acento en su debilidad y en la corta duración de su vida. La ausencia de oposición entre cuerpo y alma surge de los pasajes en los cuales son tratados como equivalentes:

"Dios, tú eres mi Dios, a tí te busco solícito
Mi alma tiene sed de tí
Mi carne languidece en tu busca" (Sal. 63:2).
"Cuán amables son tus moradas,
Yavé de los ejércitos.
Mi alma se consumía, languidecía
en busca de los atrios de Yavé.
Mi alma y *mi carne* gritan de júbilo por
[el Dios viviente" (Sal. 84:2-3).

En el mismo sentido hay que entender el célebre pasaje de Isaías 40:6: "Toda *carne* es como hierba y toda su gloria como flor de los campos". La carne a que se hace alusión aquí designa toda alma que se revela bajo un cuerpo de carne, bajo el aspecto de la debilidad humana, con la cual contrasta la palabra de Dios, que permanece por siempre. También en esta debilidad piensa el salmista cuando dice:

"En Dios me confío,
¿qué puede hacerme *la carne*?" (Sal. 56:5).

Hay un texto clásico sobre el cual se ha fundamentado la pretendida oposición entre carne y espíritu en el Antiguo Testamento. Se trata de una maldición de Isaías:

"El Egipto es hombre y no Dios
sus caballos son *carne* y no espíritu" (Is. 31:3).

Pero allí nuevamente la carne no tiene otro sentido que el de debilidad.

Las relaciones entre cuerpo y alma son, pues, muy estrechas, ya que el primero es una forma que puede

revestir la segunda. Con todo derecho nos preguntamos qué es lo que sucede en el momento de la muerte. El alma mantiene sus vínculos con el cuerpo todo el tiempo en que el cuerpo es cuerpo, es decir, mientras es reconocible, mientras puede ser considerado como una forma del alma. Existe, sin embargo, un momento en que este vínculo se deshace, cuando el cuerpo es destruido. El horror que testimonia la Biblia por la profanación de los cadáveres no tiene otra causa. Ese momento límite en que el cuerpo, no siendo ya cuerpo, no puede ser considerado como la forma o vehículo del alma, me parece estar indicado en el oráculo relativo a Jezabel: "Los perros devorarán la carne de Jezabel en el campo de Yizreel, y el cadáver de Jezabel será como estiércol esparcido sobre la tierra, de manera que nadie podrá decir: He aquí a Jezabel" (2 Rey. 9:36-7).

*
* *

El estudio de la noción de *espíritu* conduce a las mismas conclusiones que el de la noción de alma. En la Biblia, en efecto, los dos términos pueden ser empleados uno por el otro. Tal es el testimonio del profeta que hace decir a su Dios:

"No quiero disputar por siempre
porque sucumbiría ante mí todo *espíritu*
y los *seres vivientes* (lit. respiración) que
[yo he creado" (Is. 57:16).

Job reconoce que su Dios "es dueño de toda *alma* viviente y del *espíritu* de todos los hombres" (12:10). Aquí el paralelismo de los miembros establece la ecuación

alma = espíritu. Cuando invocan a su Dios, Moisés y Arón se dirigen "al Dios del espíritu de toda carne" (Núm. 16:22; 27:16).

La palabra hebrea para *espíritu, rúaj*, significa en primer lugar viento. Esta acepción es muy frecuente en el Antiguo Testamento. Ante la noticia del avance enemigo, Ajaz y su corte se asustan: "Y tembló su corazón y el corazón de su pueblo como tiemblan los árboles del bosque al *soplo del viento*" (Is. 7:2).

Es fácil adivinar cómo ha sido posible pasar del sentido primero de viento al de espíritu, que es de uso corriente en la Biblia, pues el espíritu que representa la vida puede, como el viento, variar en intensidad, conocer los períodos de flujo y reflujo. Agotado por su lucha contra los filisteos, Sansón es devorado por la sed. Cuando Dios hubo hendido la roca y de ella salió agua, "Sansón se echó a beber. Su *espíritu* retornó y él revivió" (Juec. 15:19). Cuando Jacob cree que José está vivo en Egipto, la Biblia nos dice que "el espíritu de Jacob volvió a la vida" (Gén. 45:27).

También en el sentido contrario, el abatimiento, la inquietud o el estupor pueden traducirse por movimientos de espíritu. El sueño del faraón tiene por efecto que su *espíritu* está perturbado (Gén. 41:8). En cuanto a la reina de Saba, la sabiduría de Salomón produce en ella tal impresión que —detalle gracioso— "no hay ya *espíritu* en ella" (1 Rey. 10:5). Diríamos hoy que se quedó sin aliento.

En estos ejemplos el espíritu tiene tanto el sentido de vida, como el de persona. No puede ser considerado como un elemento constitutivo del hombre, y la visión monista que hemos subrayado se mantiene.

En los antiguos relatos, para explicar el cambio que se produce en un hombre y las proezas que realiza, la

Biblia dice que el espíritu de Dios lo ha revestido o que se ha apoderado de él (Juec. 6:34; 14:6).[10] En los casos de actos de locura, como el del atentado de Saúl a David, la Biblia habla de un espíritu malo: "Al otro día un mal *espíritu* se apoderó de Saúl, que se puso a desvariar por toda la casa" (1 Sam. 18:10). Lo mismo sucede en el vástago de David celebrado en Isaías 11:

"El *espíritu* de Yavé reposará en él,
Espíritu de sabiduría y de inteligencia,
Espíritu de consejo y de fortaleza,
Espíritu de conocimiento y de temor de
[Yavé" (Is. 11:2).

Tenemos allí la afirmación de que el rey es el representante de Dios en cuyo nombre reina. Los obreros que se ocupan de construir el tabernáculo, como Bezalel, están llenos del espíritu de Dios. Este espíritu no es un elemento de su personalidad, sino una manera de traducir su incomparable habilidad. Dios dice: "Soy yo quien les ha dado esta sabiduría" (Éx. 31:6).

Nos detuvimos ya a considerar el paralelismo entre alma y respiración; el mismo existe también entre respiración y espíritu. Dios es aquel.

"Que crea los cielos y los despliega,
Que afirma la tierra y hace germinar lo
[que allí crece,
Que da la *respiración* al pueblo que la habita

Y el *espíritu* a quienes por ella andan" (Is. 42:5).

El Dios de los espíritus de toda carne invocado por

[10] Retomaré este tema en una obra en preparación acerca de la noción de Dios en el Antiguo Testamento.

Moisés podría ser el Dios del aliento de toda carne. En el relato del Diluvio todos los seres vivientes que perecen son designados por medio de la expresión bastante tosca: "todo lo que tenía aliento de *espíritu* en sus narices" (Gén. 7:22). Ésta es también la definición de los seres vivientes en el capítulo anterior: "Toda carne en que hay un *espíritu* de vida ..." (Gén. 6:17; 7:15).

La comparación entre Génesis 2:7 y el salmo 104, himno al Dios creador, confirma también el hecho de que respiración y espíritu pueden ser sinónimos:

"Si escondes tu rostro, se pierden,
Si les retiras el *espíritu*, mueren
y retornan al polvo.
Si envías tu *espíritu*, ellos son creados
y rejuveneces la faz de la tierra" (Sal. 104:29-30).

El espíritu se entiende, pues, en el sentido de soplo, respiración. No es una parte constitutiva del ser viviente, sino una de las formas en que la vida se manifiesta. Esta visión monista del hombre se revela también en los empleos de espíritu en sentido figurado para traducir sentimientos, estados de ánimo. Volvemos a encontrar aquí una de las acepciones del término de alma. El espíritu puede estar abatido, perturbado. Puede consumirse, experimentar amargura y cólera. Para expresar el descontento causado por los matrimonios de Esaú con mujeres extranjeras, la Biblia dice que "fueron amargura de *espíritu* para Isaac y Rebeca" (Gén. 26:35). Podría haber dicho tanto alma como espíritu. El hecho de que estas palabras puedan ser empleadas la una por la otra indica que son aspectos de una misma realidad. El espíritu es, pues, un aspecto

del ser o del alma. Esta concepción explica también que el autor bíblico describa los sentimientos del marido celoso diciendo: "Cuando se apoderaba de él *el espíritu de los celos*..." (Núm. 5:14). El Israel idólatra de Oseas es descarriado por un *espíritu* de intemperancia (Os. 4:12). Por el contrario, los contemporáneos de Zacarías han recibido un *espíritu* de gracia y de plegaria (Zac. 12:10). Puede hablarse también de un *espíritu* de vértigo (Is. 19:14).

Las relaciones entre el espíritu de Dios y el del hombre aparecen ya en el pasaje del Génesis relativo a la creación del hombre. Son afirmadas varias veces en la Biblia y constituyen un problema que cae fuera del ámbito del presente estudio, como igualmente el problema del espíritu y del profeta.

Hemos visto que alma y espíritu eran nociones conexas, que se confundían a menudo una con otra, siendo el espíritu uno de los aspectos que podía tomar el alma. De ciertas expresiones como: "Yavé ha excitado el *espíritu* del rey de los medos contra Babilonia" (Jer. 51:11), "excitó Yavé el *espíritu* de Ciro" para que autorizara el retorno de los judíos (Esd. 1:1; 2 Crón. 36:22), y "despertó Yavé el *espíritu* de Josué" y de sus compañeros para que reconstruyeran el templo (Ag. 1:14), se puede concluir que el espíritu designa el alma bajo un aspecto particular: el alma cuando actúa. Es lo que expresa Pedersen de manera muy feliz cuando dice que "el espíritu es la potencia motriz del alma. No significa el centro del alma, sino la fuerza que de allí se desprende y que a su vez reactúa sobre ella... El corazón y el espíritu actúan sobre el centro y lo impulsan en una cierta dirección".[11]

[11] *Op. cit.*, pág. 104.

CAPÍTULO II

El cuerpo del hombre[1]

Como nosotros, el israelita poseía un cuerpo, cada una de cuyas partes tenía un nombre: cuerpo, vientre, piernas, manos, etcétera. Nada sabía del papel del corazón en la circulación de la sangre, de la función de los pulmones o del sistema nervioso. El empleo concreto de las diferentes partes del cuerpo tal como surge de la Biblia, no ofrece un interés particular. Por el contrario, y esto es lo que da a este estudio su importancia, cada una de ellas puede ser considerada como representante de la totalidad del cuerpo. Cuando el salmista dice a su Dios: "Mi *lengua* celebrará cada día tu justicia" (Sal. 71:24), quiere decir que la alabanza será la acción de toda su persona. Para caracterizar esta forma de estilo, muy corriente en la Biblia, se ha hablado de imágenes, metáforas, sinécdoques. Tales expresiones son a mi parecer demasiado débiles. En efecto, si un miembro determinado del cuerpo puede designar el ser entero —por ejemplo, "¡Qué hermosos son en el monte los *pies* del mensajero que trae la buena nueva!" (Is. 52:7)—, ello es porque

[1] A mi entender, la doctrina de la *Imago Dei* formulada en Gén. 1:21 y desarrollada en Gén. 5:2, según la cual el hombre sería la réplica visible del Creador, compete tanto a la antropología como a la teología; la estudiaré en el trabajo dedicado a la concepción de Dios.

la Biblia permanece fiel a la concepción del hombre que hemos extraído en el capítulo precedente, el hombre alma, carne, espíritu, considerado como una unidad indisoluble. Esta visión monista del hombre considerado como un todo indivisible hace posible expresiones extremadamente audaces, como las del salmo 51: "Los *huesos* que has quebrado se regocijan" (Salmo 51:10). Por otra parte, el estudio de las partes del cuerpo en relación con las facultades de las cuales son asiento hace surgir diferencias bastante notables respecto de las ideas modernas. Muestra también que ninguna oposición existe entre las funciones psíquicas y las del cuerpo, y que el hombre es concebido como un "organismo psicofísico".[2]

*
* *

Entre los órganos del cuerpo, ninguno es citado más a menudo en el Antiguo Testamento que el *corazón* (850 ejemplos). Los israelitas nada sabían respecto de su función en la circulación de la sangre. El relato del ataque por el cual fue abatido Nabal, el marido de Abigaíl, lo prueba: "A la mañana, habiéndose disipado la embriaguez de Nabal, su mujer le relató los acontecimientos: su corazón *murió* en su interior y él se volvió como una piedra. Alrededor de diez días después, Yavé hirió a Nabal y éste murió" (1 Sam. 25:37-38).

Más de una vez el corazón es empleado en el sentido de alma, como hemos explicado más arriba. Esta equivalencia surge del salmo 84, donde alma, carne y corazón son puestos en paralelo:

[2] JOHNSON, *op. cit.*, pág. 39.

"Mi *alma* languidece en busca de los atrios de Yavé
Mi *corazón* y mi *carne* gritan de júbilo por
[el Dios viviente" (Sal. 84:3).

En este caso el alimento, el pan, lo sustentan y el vino lo regocija:

"El vino que regocija el *corazón* del hombre
Y el vino que fortalece el *corazón* del
[hombre" (Sal. 104:15; cf. Gén. 18:5).

El corazón puede ser también asiento de emociones, de la felicidad y de la alegría, por ejemplo. Tal es el testimonio de los salmos (cf. 13:6; 28:7). Ana, la madre de Samuel, comienza su cántico diciendo: "Mi *corazón* se regocija en Yavé..." (1 Sam. 2:1). Como el alma, el corazón conoce el desaliento, el disgusto, la congoja. El marido de la misma Ana le preguntaba: "¿Por qué está triste tu *corazón*?" (1 Sam. 1:8).

En un pasaje interesante porque establece el paralelismo entre corazón y alma, el salmista exclama:

"¿Hasta cuándo tendré inquietud en el *alma*
y continuo pesar en el *corazón*?" (Sal. 13:3).

Volvemos a encontrar aquí uno de los empleos de la palabra espíritu:

"Siento a mi *espíritu* desfallecer en mí;
Mi *corazón* está turbado dentro de mí"
(Sal. 143:4).

A la expresión "las angustias de mi corazón" (Sal. 25:17) —angustia [3] en hebreo significa lo que está comprimido, estrechado— corresponde el ensanchamiento del corazón, esto es, el fin del estado de congoja, la felicidad, la salvación (cf. Sal. 18:20; 118:5):

> "Me lanzaré en el camino de tus mandamientos, cuando hayas ensanchado mi *corazón*" (Sal. 119:32).

El corazón experimenta sentimientos de odio, de celos, que son expresados de manera muy intensa. Así, el corazón del vengador de la sangre está enardecido cuando persigue al matador (Deut. 19:6). El corazón tiene también manifestaciones de debilidad. En la batalla de Hai, los israelitas pierden coraje: "El *corazón* del pueblo desfalleció y se volvió como agua" (Jos. 7:5). Cuando Jacob se entera de que José vive en Egipto, no cree a sus hijos, lo que el autor bíblico expresa diciendo: "Su *corazón* permaneció frío" (Gén. 45:26). Pero una vez convencido de que la noticia es verdadera, se regocija. El mismo autor dice entonces, como ya hemos visto, que "el espíritu de Jacob revivió" (Gén. 45:27). Esto establece una vez más el hecho de que corazón y espíritu pueden ser empleados el uno por el otro, porque en todos estos pasajes designan el alma, el ser entero, la persona.

Así como la reina de Saba perdió su espíritu en presencia de la sabiduría y la magnificencia de Salomón (cf. pág. 28), "el *corazón* faltó" a los hermanos

[3] También en latín, *angustia* significa estrechez, espacio *angosto*, y también dificultad, zozobra, situación crítica; proviene del adjetivo *angustus*, estrecho, derivado del verbo *angere*, estrechar, apretar, y también causar daño, atormentar (del griego ἄγχος, hondonada, hoyo, valle; de ἄγχω, apretar). [Nota del traductor.]

de José cuando al abrir las bolsas se encontró en ellas el dinero del trigo (Gén. 42:28). Tal es también la experiencia del salmista ante el espectáculo de sus iniquidades (Sal. 40:13). Un "*corazón* que cae" es índice de desaliento (1 Sam. 17:32). Por el contrario, si está fortalecido, si está firme, el ser entero está lleno de coraje. Tal es la actitud de los creyentes:

"Pon tu esperanza en Yavé
Permanece firme; que tu *corazón* se fortalezca
Espera en Yavé" (Sal. 27:14; cf. 31:25).

Todos los ejemplos citados muestran que el corazón puede ser empleado en lugar del alma y del espíritu, palabras todas ellas que pueden tener el mismo sentido. Este paralelismo no tiene nada de misterioso, ya que sabemos que los mismos términos designan al ser considerado como un todo. Ello es lo que revela el último pasaje, el del salmo 27, en el cual a "tu corazón" corresponden los "tu" contenidos en "pon tu esperanza", "permanece firme". Corazón designa, pues, también aquí, a la persona.

*
* *

Sin embargo —y allí es donde se nota la diferencia capital entre las funciones del corazón en el Antiguo Testamento y las que le asignamos en la actualidad—, los usos mencionados más arriba son poco numerosos comparados con todos aquellos en que *el corazón es considerado como el asiento de la vida intelectual* y de la voluntad (alrededor de 400 ejemplos sobre 850). Mientras que para nosotros se halla en el centro de la vida emocional o sentimental, puede traducirse en

la Biblia por espíritu o razón y desempeña un papel primordial en la actividad del pensamiento. Es ésta una comprobación de importancia, ya que el olvido de esta realidad ha terminado por falsear nuestra visión de los personajes bíblicos que, porque hablaban mucho del corazón, nos han parecido hombres menos razonables que sentimentales. Efraím, que multiplica los pedidos de auxilio en Egipto y en Asiria, es comparado por Oseas a "una paloma tonta y sin *corazón*", es decir, sin inteligencia (Os. 7:11). "Hombres de *corazón*" son hombres sensatos (Job 34:10, 34).

A los amigos que lo fatigan con sus discursos, Job responde: "Yo también, yo tengo *corazón* como vosotros, no soy inferior a vosotros" (Job 12:3). Aquí corazón quiere decir sentido, inteligencia, razón. Salomón es alabado por haber pedido a Dios "un *corazón* hábil en juzgar al pueblo y capaz de discernimiento" (1 Rey. 3:9). Cediendo a las instancias de Dalila, Sansón "le reveló todo su *corazón*" (Juec. 16:17).

Numerosos son en los salmos los pasajes en que corazón tiene el sentido de inteligencia o pensamiento:

> "De tu parte me dice el *corazón*: buscad mi rostro,
> y yo, oh Yavé, tu rostro he de buscar" (Sal. 27:8).

También por ello se explica que esa palabra haya terminado por aplicarse a la decisión que toma un hombre, a su propósito. Natán dice a David, decidido a construir el templo: "Anda, haz lo que está en tu *corazón*, pues Yavé está contigo" (2 Sam. 7:3). Lo que está en su corazón es todo lo que desea o lo que ha decidido hacer (cf. 1 Sam. 9:19). El escudero de Jonatán le dice: "Haz todo lo que está en tu *corazón* (= todo lo que deseas); yo estoy contigo según tu

corazón (= como tú quieras)" (1 Sam. 14:7).

Existe un caso en que corazón es puesto en paralelo con pensamiento. Se trata del salmo 139:

"Escudríñame, oh Dios fuerte, y examina
[mi *corazón*,
Pruébame y conoce mis pensamientos"
(Sal. 139:23).

Decir que Dios conoce el corazón del hombre equivale a decir que conoce sus pensamientos. En la oración pronunciada en ocasión de la consagración del templo, Salomón dice a Dios: "...tú retribuyes al hombre según su conducta, porque tú conoces su *corazón*, pues tú solo conoces el *corazón* de todos los humanos" (1 Rey. 8:39).

Muy a menudo, el corazón es asociado al pensamiento. El asirio que Dios había empleado como instrumento para castigar a su pueblo no lo entiende de esa manera:

"Pero él no tiene los mismos designios
y no piensa así en su *corazón*
Porque no tiene en su *corazón* más que
[destruir..." (Is. 10:7).

La función del corazón en la actividad del pensamiento es puesta en evidencia en algunas locuciones. Cuando una idea viene al hombre, la Biblia dice que "sube a su *corazón*":

"Pues he aquí que yo voy a crear nuevos cielos
y una nueva tierra.
No habrá más recuerdo de las cosas pasadas
y éstas no subirán más al *corazón*" (Is. 65:17).

"Poner palabras sobre el *corazón* y sobre el alma" (notar el paralelismo entre las dos palabras en Deut. 11:18), significa acordarse de ellas, tenerlas presentes. Esta misma expresión puede también traducirse por prestar atención, comprender. Es el caso de Isaías 42, donde se dice que Israel no ha comprendido la lección del castigo divino: "Las llamas lo rodearon por todas partes y él no comprendió, lo hicieron arder y no lo tomó en su *corazón*" (Is. 42:25; cf. 57:1; Jer. 12:11; Mal. 2:2). Poner sobre el corazón quiere decir comprender y cambiar de conducta. Poner el corazón en un problema, en cambio, puede significar concentrarse en él, y también sacar de él conclusiones, siendo el pensamiento inseparable de la acción (Is. 41:22). El hecho de pensar, de reflexionar, se expresa por medio del verbo volver, empleado en forma causativa (el *hifil*), en el sentido de hacer volver al corazón. El idólatra de Isaías 44, que ha fabricado un ídolo con una parte de la madera sobre la cual había cocido la carne de su comida, es tonto: "No ha reflexionado (lit.: hecho volver a su corazón), no tiene ni conocimiento ni inteligencia" (Is. 44:19). El paralelismo es claro por sí mismo y no necesita ninguna explicación. Decir en el corazón en el sentido del salmo 14 es pensar: "El insensato dice en su *corazón* (= piensa), no hay Dios" (Sal. 14:1; cf. Deut. 9:4).

Si los personajes bíblicos hablan a menudo "en su corazón", no es que tengan la costumbre de hablar solos, sino que esta expresión servía a los autores del Antiguo Testamento para manifestar lo que nosotros expresamos con el verbo reflexionar, pensar: "David dijo a su corazón" (1 Sam. 27:1) debe entenderse como "David pensó". Sin embargo, la Ana de 1 Samuel 1:13 ¡bien que se habla a sí misma!

El corazón es el asiento de la actividad intelectual y de la reflexión. Esto surge también de los numerosos pasajes en que se halla asociado a la sabiduría. Se habla entonces de "sabios de corazón" (Éx. 28:3). La habilidad que capacitará a los obreros del Éxodo para ejecutar los trabajos del tabernáculo les fue dada por Dios, que la puso "en su corazón" (Éx. 31:6). Finalmente, la Biblia define al rey sabio por excelencia, Salomón, de la siguiente manera: "Dio Yavé a Salomón sabiduría y entendimiento en gran abundancia y *amplitud de corazón* como la arena que está a orillas del mar" (1 Rey. 5:9 = 4:29 versión sinaítica).

Cuando un hombre actúa por propia iniciativa, actúa "por su propio corazón" (1 Rey. 12:33).[4] No hay ninguna decisión que no pase por el corazón. Por ello es importante saber cuáles son las influencias que se ejercen sobre él. El Antiguo Testamento contiene expresiones muy sugestivas, como "robar el *corazón* de un hombre", aplicada a las empresas demagógicas de Absalón (2 Sam. 15:6), "cambiar el *corazón* de..." (Éx. 14:5), en el sentido de transformar al pueblo pecador poniendo en el lugar de su corazón de piedra un corazón de carne (Ez. 11:19; 36:26). Se puede inclinar el corazón del hombre en tal o cual dirección: "Inclina mi *corazón* hacia tus enseñanzas" (Sal. 119:36). Cuando se rehúsa a escuchar el consejo de otros, el hombre tiene un corazón duro, pesado, como el faraón de Éxodo (7:14; 8:11,28 = 15:32 vers. sin.), o también se lo llama, de manera pintoresca, corazón hinchado, inflado, gordo (Is. 9:8; 10:12; 6:10).

La importancia que le otorga Dios testimonia también su papel en la vida moral y religiosa. Varias veces

[4] Así han leído los rabinos.

Dios es definido como el que escudriña los corazones: "Yavé de los ejércitos es un juez justo que escudriña los riñones y los *corazones*" (Jer. 11:20; cf. 17:10; 20:12; Sal. 7:10; 26:2).

Es necesario insistir en el hecho de que se trata aquí no de sentimientos sino del corazón considerado como el centro que determina la conducta del hombre. Tiene, pues, un lugar de primer plano en la ética del Antiguo Testamento.

Cuando Dios se dirige al corazón del hombre, se dirige a su inteligencia, a su facultad de reflexión; la conducta del hombre es regida por el corazón, asiento de la razón, lugar donde intervienen las decisiones y la elección. Israel es pecador. Se lo invita a circuncidar su corazón (Lev. 26:41; Deut. 30:6; Jer. 4:4; 9:25; Ez. 44:7-9), es decir, a purificarlo. Es necesario reducirlo, quebrarlo (Sal. 34:19; 51:19; Is. 61:1). La frase bien conocida de los Proverbios se explica entonces por sí misma:

"Guarda tu *corazón* más que toda otra cosa
Pues de él brotan las fuentes de la vida"
(Prov. 4:23).

*
* *

Si hubiera que definir las relaciones entre el alma, el corazón y el espíritu en el Antiguo Testamento, se podría decir que son menos funciones que aspectos de una sola y misma realidad. Los usos paralelos de estos términos lo han mostrado, así como también aquellos en que corazón y espíritu eran los equivalentes del yo. El corazón es el alma cuando ésta piensa, decide o elige. "El corazón es el alma entera consi-

derada como un centro de energía, como una fuerza que actúa."[5] La concepción del hombre como centro de poder vital y como un todo indivisible forma, pues, la base de la antropología del Antiguo Testamento.

Los *riñones* designan en la Biblia una parte bien determinada del cuerpo, pero en un sentido menos concreto se aplican a todo el ser, a la persona. El salmista exclama:

"Examíname, oh Yavé, y pruébame;
Acrisola mis *riñones* y mi corazón" (Sal. 26:2).

Los riñones son asociados al corazón en los pasajes ya citados de los salmos y de Jeremías: "Yavé es un juez justo que escudriña los *riñones* y el corazón" (Jer. 11:20; cf. Sal. 7:10; Jer. 17:10; 20:12).

Si lo hace, es para retribuir al hombre según su conducta. Existe una relación entre los riñones, el corazón y la justicia, como si la vida moral del hombre estuviera regida por ellos. Todo esto nos lleva a la conclusión de que la vida del hombre y su conducta son determinadas por los riñones, como lo son también por el corazón, asiento de la reflexión, lugar donde se toman las decisiones. Ésta es también la razón de que Jeremías pueda oponer los riñones a la boca, los justos a los malvados: "Tú estarás cerca de su boca y lejos de sus *riñones*" (Jer. 12:2). El creyente del salmo 16 se felicita porque Dios "instruye a sus *riñones*, aun durante la noche" (Sal. 16:7).

Finalmente, en algunos pasajes raros, los riñones son puestos en relación con la vida de los sentimientos. En las horas de impaciencia, desfallecen (Job 19:27); experimentan amargura o alegría (Sal. 73:21).

[5] PEDERSEN, *op. cit.*, pág. 104.

Las *entrañas* son, en cambio, el asiento de las emociones fuertes. Jeremías expresa su experiencia de la siguiente manera:

"¡Ay mis *entrañas*, mis *entrañas*, desfallezco y sufro,
Oh paredes de mi corazón!
Mi corazón está en tormenta,
No puede guardar silencio,
Pues tú escuchas, mi alma, el son de la trompeta,
El tumulto de la guerra" (Jer. 4:19; cf. Is. 16:11).

Las alusiones hechas en este pasaje a las entrañas, al corazón y al alma son un testimonio más de que la persona humana era concebida entre los israelitas como una unidad.

El *vientre* también puede tener el sentido de alma y aplicarse a toda la persona, como lo muestran los textos donde las dos palabras son empleadas en paralelo:

"Nuestra alma está abatida hasta el polvo,
Nuestro *vientre* está pegado al suelo" (Sal. 44:26; cf. Sal. 31:10).

El vientre es considerado el portador de ciertos sentimientos, como el temor, y también el asiento de la vida intelectual:

"Presta oídos y escucha mis palabras
Aplica tu corazón a conocerlas
Porque es bueno que las guardes en tu *vientre*
Que estén prontas en tus labios" (Prov. 22:17-18; para el temor, cf. Hab. 3:16).

No es raro que un héroe como Sansón o Samuel sea elegido por Dios "desde el *vientre* materno" (Juec. 15:17; 1 Sam. 1). Esta expresión podría entenderse en un sentido de predestinación si el texto de Job 31:18 no nos aclarara al respecto, mostrándonos que significa simplemente "desde mi juventud". Esta precisión no es inútil, pues a veces la elección de Israel se describe por medio de las mismas palabras (Is. 48:8; Sal. 22:10).[6]

El *hígado*, en hebreo *kâbèd*, que designaba el centro de la vida en la psicología babilónica, perdió toda importancia en el Antiguo Testamento. Fue absorbido por su homónimo *kâbôd* (= gloria) en ciertos libros bíblicos: la exclamación "derramóse por tierra mi *hígado*" (Lam. 2:11) ha sido entendida como "mi gloria se derramó por tierra" (lo mismo en Sal. 7:6; 16:9).

Los *huesos*, que forman el armazón del cuerpo, pueden también designar el ser entero. Son mencionados en los Proverbios junto al alma en un contexto que no permite ninguna duda en cuanto a la ecuación huesos = alma, lo cual significa que son manifestación de la persona:

> "Las palabras agradables son un panal de miel
> dulces al *alma* y saludables a los huesos"
> (Prov. 16:24).

En los salmos, los huesos son puestos en oposición sea a "yo", y por lo tanto a la persona, sea a "mi carne", que tiene el mismo sentido.

[6] Vientre se dice en hebreo *béten* o *réchem*. Sólo el primer término es considerado aquí, por cuanto el segundo se aplica sobre todo a Dios para designar su compasión.

"Mientras gemía, consumíanse mis *huesos*,
y yo gemía todo el día" (Sal. 32:3).
"Nada hay íntegro en mi *carne*
Nada hay sano en mis *huesos* a causa de
[mi pecado" (Sal. 38:4).

Todo el poder de vida se encuentra en ellos; ésa es la razón del milagro cumplido por los huesos de Eliseo que resucitó a un muerto (2 Rey. 13:20 y sigs.). También los huesos participan de la vida afectiva del ser. Sienten el desaliento (Prov. 17:22), el terror (Hab. 3:16; Sal. 6:3; Job 4:14). Se vuelven blandos y sin fuerza (Jer. 23:9). En los momentos de angustia, se consumen como brasas (Sal. 102:4). Deseoso de escapar a su misión profética que lo obliga a anunciar el castigo, Jeremías siente en su corazón "como un fuego abrasador que le consume los huesos" (Jer. 20:9). La burla penetra tan profundamente en el ser que provoca el quebrantamiento de los huesos (Sal. 42:11). Por el contrario, una buena nueva los fortalece, los "engorda" (Prov. 15:30). Así también pueden regocijarse (Sal. 51:10). También aquí los huesos representan el cuerpo entero, un uso que ya surgía de la gran visión de Ezequiel 37.[7]

*

* *

Si de los órganos internos del cuerpo se pasa a las partes exteriores, la conclusión no es diferente. Cualesquiera que sean, son todas ellas una manifestación

[7] De la mención de los huesos resecos en Is. 37:1 y sigs., puede concluirse que ello es un signo de muerte. Por el contrario, la humedad, el agua del cuerpo humano, y especialmente la de los huesos, era ya para el israelita una señal de vida.

del ser entero, según la concepción monista que los israelitas tenían del hombre.

La *cabeza*, por ejemplo, puede también significar toda la persona. Tal es el sentido de la expresión bíblica: "Su sangre recaerá sobre su *cabeza*" (Jos. 2:19; cf. 2 Sam. 1:16), como el del gesto de la bendición que consiste en posar las manos sobre la cabeza de quien se desea bendecir (Gén. 48:13-14), o también la alusión a los cabellos blancos que descienden a la morada de los muertos (1 Rey. 2:6,9). Debe mencionarse asimismo la expresión bíblica para guardia del cuerpo, que se dice: "guardián de mi *cabeza*" (1 Sam. 28:2). Los movimientos de la cabeza traducen los sentimientos del hombre. Cuando el israelita menea la cabeza, es para expresar su ironía (Is. 37:21; Sal. 22:8); cuando va con la cabeza alta, expresa con ello su altivez, su coraje (Sal. 110:7).

Una palabra que la Biblia usa siempre en plural es *rostro*, que revela los sentimientos del hombre, su humor, sus disposiciones íntimas. Duro como la piedra, indica resolución, la del servidor de Yavé (Is. 50:7), así como también la ausencia total de piedad (Jer. 5:3; Deut. 28:50). Deslumbrante, radiante, revela un humor afable. Job habla de su humor pasado: "Cuando yo les sonreía, volvíales la confianza; a la luz de mi *rostro* no se sentían ya abatidos" (Job 29:24). Esta misma imagen ha sido aplicada a Dios que hace resplandecer sobre el hombre la luz de su rostro en la bendición de Números 6:25, así como también en varios salmos (31:17; 44:4). Si la cara o el rostro palidece (Is. 13:8), o si se vuelve amarillo (Jer. 30:6), revela la angustia del hombre. Buscar el favor de alguien y con más razón el de Dios puede decirse: "suavizar el rostro" (Sal. 45:13; Prov. 19:6; Job 11:19). En cambio, para

expresar su aversión, el Dios de Israel escondía su rostro (Is. 54:8; 64:6; vers. sin., vers. 7; Jer. 33:5). Finalmente, el rechazo de un pedido se dice "desviar el rostro". En su temor de ver mal recibida la oración que presenta de parte de Adonías, Betsabé dice a Salomón: "Tengo un pedido para hacerte. No me lo rechaces (lit.: no apartes de mí tu rostro)" (1 Rey. 2:16; 17:20).

Todo esto es también confirmado por el uso relativo a otros órganos, tales como la boca, los labios, la lengua, el paladar, que, empleados unos por otros, están al servicio de la persona cuyos sentimientos, pensamientos y acciones expresan. Esta es la razón por la cual la Biblia puede formular sobre ellos un juicio moral y decir, por ejemplo, que la boca habla con sabiduría o locura (Sal. 37:30; 49:4; Is. 9:16). El paladar dice la verdad o comete pecado (Prov. 8:7; Job 31:30). En cuanto a la lengua, su papel no se limita a hablar y a cantar, sino que puede también engañar (Is. 59:3); también los labios profieren falsedades y mentiras (*ibíd.*). Todas estas expresiones son una característica del estilo bíblico. Sólo son posibles gracias a la concepción señalada más arriba, según la cual el hombre es una unidad y cualquier parte del cuerpo puede ser considerada como una manifestación del conjunto:

"Cante mi *boca* las alabanzas de Yavé
Y bendiga toda *carne* su santo nombre"
(Sal. 145:21).

*
* *

También el *ojo* se emplea para toda la persona: "El *ojo* del adúltero observa el crepúsculo diciendo: ningún

ojo me verá" (Job 24:15). Tal es el caso en las expresiones de uso frecuente como congraciarse ante los ojos de alguien, estar bien o mal ante los ojos de alguien (Gén. 33:8; 1 Sam. 16:22). Por otra parte, la fuerza del ser se manifiesta en las distintas intensidades de la mirada. Cuando Jonatán, exhausto de fatiga y de hambre, hubo comido, la Biblia dice que "sus ojos se aclararon" (1 Sam. 14:27,29). El salmista afligido se queja diciendo:

"Mi corazón se acongoja, me faltan las fuerzas,
La luz de mis *ojos* me abandona" (Sal. 38:11).

Las plagas que caerán sobre los rebeldes serán "la consunción y la fiebre que debilitan los *ojos* y vuelven el alma desfalleciente" (Lev. 26:16). El acercamiento que tenemos aquí entre el alma y los ojos confirma una vez más que la mirada puede ser la manifestación del ser entero, lo cual se halla en conformidad con la concepción israelita de la persona, un todo indivisible.

*
* *

Si consideramos ahora los miembros del cuerpo, como el brazo o la mano, se nos impone la misma conclusión. El *brazo* designa el ser entero en la pregunta irónica de Job a Bildad:

"¿En qué has ayudado al que estaba sin fuerzas?
¿Has salvado al *brazo* que estaba sin vigor?"
(Job 26:2).

El brazo puede también significar la fuerza: "el *brazo* del asirio" (Ez. 31:17). Quebrar el brazo del malvado

es volverlo inofensivo (Sal. 10:15). Contrariamente al enemigo, que es un brazo de carne (= débil), Israel tiene consigo a Yavé, su Dios (2 Crón. 32:8). Así Dios puede exclamar: "¡Maldito quien pone su confianza en el hombre y hace de la carne su *brazo*!" (Jer. 17:5).

En los textos del Deuteronomio se encuentra a menudo la expresión "con la mano fuerte y el brazo tendido", para marcar la intervención omnipotente de Dios en el momento de la partida de Egipto (Deut. 5:15; 7:19; 11:2; 26:8).

La *mano* desempeña un papel semejante, pero más importante aún. En efecto, puede revelar el carácter de la persona, sus sentimientos. La Biblia habla sobre todo de la mano derecha:

> "Si yo me olvidare de ti, Jerusalén,
> reséquese mi *diestra*" (Sal. 137:5).[8]

También en algunas locuciones la mano derecha designa la persona. Así, estar a la derecha de alguien es estar en el lugar de honor (1 Rey. 2:19; Sal. 110:1). Tener a alguien a la derecha es gozar de su protección, pues es el lugar del defensor (Sal. 16:8). Al contrario, cuando el salmista se queja de "no tener a nadie a su derecha", confiesa su soledad y su debilidad (Sal. 142:5). Si Dios toma a su servidor a su diestra, lo hace para sostenerlo y ayudarlo (Sal. 73:23; Is. 41:13; 45:1).

Por sus movimientos la mano puede traducir sentimientos como pena o vergüenza. Ultrajada por su hermano, Tamar "echó ceniza sobre su cabeza, rasgó

[8] El texto dice "olvídese mi diestra", lo cual es perfectamente inteligible. Sin embargo, a causa del vers. 6, varias versiones han leído el texto que hemos adoptado.

la amplia túnica que llevaba, y puestas las *manos* sobre la cabeza se fue gritando" (2 Sam. 13:19). El gesto de extender la mano marca la súplica. Aplicada a Dios, esta imagen no carece de grandeza: "Tendí todo el día la *mano* hacia una nación rebelde" (Is. 65:2).

Tal es también el gesto de la oración (1 Rey. 8:22; 38:54). Cuando el israelita quiere significar que es capaz de llevar a cabo una acción, habla del poder de su mano (Deut. 8:17), esto es, cuando nosotros diríamos que está en nuestro poder hacer tal o cual cosa. Una mano fuerte o grande tiene el sentido de potencia, se trate de la fuerza de Edom que marcha contra Israel (Núm. 20:20), o de la de Dios en el Éxodo (Éx. 14:31). Estar en o bajo la mano de alguien significa hallarse en su poder. En el caso contrario, cuando uno se escapa del poder de alguien, es liberado de su mano.[9] David derrotó al rey de Soba que había hecho una experiencia para establecer su mano (= su dominio) sobre el Éufrates (1 Crón. 18:3). Al mismo David, Dios promete el imperio diciendo:

> "Pondré su *mano* sobre el mar
> y su diestra sobre los ríos" (Sal. 89:26).

Si el hombre levanta la mano, lo hace porque quiere subrayar una afirmación o porque tiene intenciones agresivas. Si la retira, renuncia a su proyecto. Dios ordena al ángel que castiga al pueblo después de la desobediencia de David: "Es bastante, retira tu mano" (2 Sam. 24:16). Manos débiles son signo de desaliento

[9] De igual modo, en latín, *manus* significa poder, dominio, y aun el poder legal del esposo sobre la esposa; la *manumissio*, manumisión, es la liberación de un esclavo o la remisión de una pena; y es un compuesto de *manus* y del verbo *mittere*, enviar, dejar ir. [Nota del traductor].

(2 Sam. 4:1; Is. 35:3). Por el contrario, cuando las manos se fortalecen, la persona es animada. El hombre bíblico se concibe, pues, como una unidad de poder vital. Cada uno de sus miembros es la manifestación de ese todo indivisible que es la persona.

En un pasaje de gran interés, se relata que Absalón, que no tenía hijos, construyóse un monumento en el valle, "pues no tengo hijos que lleven mi nombre", y llamó a ese monumento con su nombre, y el autor añade: "Se lo llamó hasta ese día la *mano* de Absalón" (2 Sam. 18:18). Monumentos parecidos fueron levantados por Saúl (1 Sam. 15:12) y por David en el país de Edom (2 Sam. 8:13). Se los llama así porque tienen la forma de una mano y porque representan a aquel cuyo nombre llevan. Ya que el nombre significa la persona, la mano de Absalón es aquí la expresión de su ser entero.

Existe un uso semejante de las *rodillas*, que, debilitadas, indican el desaliento (Is. 35:3). Cuando Dios anuncia por intermedio de Isaías:

> "Ante mí debe doblarse toda rodilla
> y por mí debe jurar toda lengua" (Is. 45:23),

predice su triunfo sobre todo ser viviente, como igualmente cuando Elías hace la cuenta de "todas las *rodillas* que no se han doblado ante Baal y de todas las bocas que no lo han besado" (1 Rey. 19:18). Las rodillas y las bocas son también designaciones de la persona.

La mención de los *pies* del mensajero de buenas nuevas nos había sorprendido ya al comienzo de este capítulo, porque revelaba un uso semejante al que hemos señalado varias veces. Los pies también designan

a la persona entera. En la persecución de David, Saúl urge a los de Zif a que se informen acerca de su enemigo: "Id, pues, observad mejor para saber dónde puede andar su *pie*" (1 Sam. 23:22). Diríamos hoy el lugar donde está. El salmista implora a su Dios que "no me pise el *pie* del soberbio ni me eche fuera la mano del impío" (Sal. 36:12). Hay en Job un pasaje donde a la expresión "mi pie" corresponde, en virtud del paralelismo de miembros, el pronombre personal de primera persona:

> "Por sus huellas marchó siempre mi *pie*
> sus caminos seguí sin apartarme" (Job 23:11).

Posados sobre la roca (Sal. 40:3) o en algún lugar amplio (Sal. 31:9), señalan los pies la seguridad de toda la persona:

> "He posado mis *pies* sobre la roca" (Sal. 40:13).

A ejemplo de otros pueblos orientales, los israelitas ponían sus pies sobre los vencidos (Jos. 10:24), gesto que se comprende mejor si el *pie* es expresión de toda la persona.

Habría que examinar aún los usos de las demás partes del cuerpo, como el *cuello* o los *hombros* que, inflexibles o rebeldes, traducen la testarudez, la revuelta, la obstinación (Éx. 33:3,5; Zac. 7:11). Lo que precede es suficiente para ilustrar el hecho de que en el antiguo Testamento las partes del cuerpo pueden ser expresión de toda la persona. Esta comprobación es importante. Sólo se explica por la concepción del hombre revelada por nuestro estudio de las nociones

de alma, carne y espíritu. Para el israelita, el hombre es un organismo en el cual los elementos psíquicos y físicos son inseparables y se confunden.

CAPÍTULO III

El pensamiento

Tanto el estudio de las nociones fundamentales de la antropología bíblica, alma, cuerpo, espíritu, como el del empleo de las partes del cuerpo, nos han puesto en presencia de una concepción del hombre que se caracteriza por su unidad. Esta misma unidad se vuelve a encontrar en el pensamiento bíblico. El israelita no hace diferencias entre la palabra y la cosa que esa palabra designa, ni entre un objeto y un ser o su representación figurada. El término hebreo *dâbâr* significa tanto la palabra como el acontecimiento. Josué habla de todas las *palabras* que Dios ha pronunciado y que se han cumplido (Jos. 23:14-15). Por otra parte, el sacrificio de Isaac es introducido por la fórmula: "Después de esos acontecimientos..." (*haddebârîm*, plural de *dâbâr*: Gén. 22:1). La palabra *dâbâr* puede construirse con el verbo hacer. Al volver a la ciudad de Najor con la esposa que había ido a buscar para Isaac, el viejo Eliezer relata a Abraham "todas las *cosas* que había *hecho*" (*haddebârîm*: Gén. 24:66). Las acciones de los reyes, su historia, se expresan también mediante el plural de la misma palabra: "El resto de la historia de Salomón (*diberei*, forma construida de *dâbâr*), y todo lo que ha hecho, y su sabiduría, ¿no están escritos en el libro de la *historia* (hebreo *ídem*) de Salomón? (1 Rey. 11-14). Para comprender este uso, hay que recordar la definición de alma dada más

arriba. Puede decirse que entre la palabra que designa un ser o un objeto y ese ser u objeto existe la misma relación que entre el alma y el cuerpo. La palabra no puede estar separada de ese ser u objeto porque constituye uno de sus aspectos, porque es su plena y total manifestación.

El Antiguo Testamento tampoco distingue entre las palabras pronunciadas por una persona y esa persona misma. Las palabras son siempre la expresión de su ser, la manifestación de su yo. Ello puede expresarse también diciendo que un ser está siempre y enteramente presente en las palabras que pronuncia. En la Biblia, la palabra tiene siempre un contenido. Está, pues, siempre *encarnada*. Ello es lo que da a la noción de palabra de Dios un relieve incomparable. Estando siempre Dios enteramente presente en su palabra, ésta es fuerza y potencia. Tal concepción da a los oráculos que comienzan por la fórmula "Así habla Yavé" un dinamismo extraordinario. Cuando Dios habla, se halla enteramente presente en sus palabras con toda su potencia. La fuerza de la palabra es siempre la de quien la pronuncia.

"Como la lluvia y la nieve
bajan de los cielos
y no retornan allí
sin haber regado la tierra...
así sucede con la palabra que sale de mi boca;
no vuelve a mí sin resultado,
sin haber realizado lo que yo quería,
sin haber conseguido aquello por lo cual
[la había enviado" (Is. 55:10-11).

Inversamente, para designar lo que no existe, la lengua hebrea puede decir simplemente *lô dâbâr*, o em-

plear uno de los numerosos términos que significan vacío, sin contenido, mentira. En efecto, esta última palabra puede traducirse por lo que no tiene contenido y por lo tanto carece de fuerza y de eficacia. El ídolo de madera es mentira, porque no puede salvar (Is. 44:20).

Las palabras de Dios son verdaderas, es decir, se han cumplido en el pasado. Así, la liberación del Éxodo que Dios había anunciado se cumplió. Por el contrario, las palabras de los ídolos son mentiras, porque no sigue a ellas un efecto. Dios los desafía a que presenten sus testigos y sus pruebas en el segundo Isaías:

"Que se acerquen y nos anuncien
lo que está por venir.
¿Cuáles son los hechos del pasado?
Hacédnoslo saber para que podamos considerarlos,
para que conozcamos su cumplimiento.
Anunciadnos lo por venir
para que sepamos que sois dioses.
Haced algo para que podamos medirnos.
He aquí que no sois nada
y nada es vuestra obra
y abominable es quien os elige" (Is. 41:22-24).

Este trozo contiene una preciosa enseñanza. El ser está siempre presente en las palabras que pronuncia. Si no tiene fuerza, sus palabras están vacías de contenido, no pueden cumplirse. Dios, por el contrario, que es el poderoso, puede actuar y cumplir, pues sus palabras son expresión de su potencia. Los ídolos, que se hallan privados de fuerza, son menos que nada. Se sigue de ello que la realidad para la Biblia no está

hecha de cosas inmóviles o pasivas, sino de potencia y acción. El verbo ser, por ejemplo, no es una simple cópula, sino un verdadero verbo que posee plena fuerza verbal. Expresa el devenir real, es decir, el pasaje de un estado a otro. Para los hebreos, el ser de las cosas y del mundo es algo viviente, algo actuante, activo. Lo que no actúa no pertenece al mundo de la realidad. Los ídolos son menos que nada, son mentira, porque son incapaces de actuar. Ésta es también la concepción que se halla en la base del relato de la creación en el Génesis. En tanto que los modernos se preocupan por saber si Dios creó el mundo *ex nihilo*, es decir, el caos descripto en Gén. 1:2 ("La tierra estaba informe y vacía"), el israelita no considera la mezcla informe de tierra y agua llamada en el texto *tôhûwâbôhû* como una realidad. El mundo no fue mundo, no comenzó a existir sino cuando Dios lo organizó y la vida fue posible en él. La nada es, por el contrario, lo que no actúa, lo que no tiene fuerza.

En razón de esta unidad profunda entre los seres o cosas y el nombre mediante el cual se los designa, hay identidad entre el *nombre* y la persona o cosa. Esta identidad surge de los numerosos pasajes en que el nombre de Yavé tiene el sentido de Yavé mismo. Se sabe que este empleo del nombre de Yavé es una de las características de la teología deuteronómica. El templo de Jerusalén es el lugar que Dios ha elegido para hacer residir su nombre (Deut. 12:5,21; 14:24; 14:23; 16:2,6,11; 26:2). El salmo 20 pone en paralelo las dos definiciones siguientes:

"Respóndate Yavé en el día de la angustia
Sea para ti una fortaleza el *nombre* del Dios
[de Jacob" (Sal. 20:2; cf. Is. 30:27),

que implica la identidad entre Yavé y el nombre del Dios de Jacob.[1]

Esta unión entre el nombre y la persona que lo lleva se revela también en el hecho de que para la Biblia conocer el nombre de una persona es conocer a esa persona, es conocer su alma. Quien conoce el nombre de una persona conoce su alma y puede ejercer una influencia sobre ella. Conocer el nombre de Dios es también amarlo y servirlo (Is. 52:6). En varios lugares, algunos personajes bíblicos, como el adversario de Jacob en el vado de Jacob (Gén. 32:30, vers. sin., v. 29) o el mensajero divino que llega a anunciar el nacimiento de Sansón (Juec. 13:18) rehúsan dar sus nombres. Este vínculo entre el nombre y la persona está también ilustrado por la palabra de Dios a su pueblo:

> "No temas, pues yo te he rescatado,
> yo te doy un nombre y tú me perteneces" (Is. 43:1),

donde "tú me perteneces" se corresponde perfectamente con "yo te doy un nombre".

Cuando un hombre cambia de naturaleza, puede recibir en la Biblia un nombre nuevo. Tal es el caso de Jacob después de su combate nocturno: "Tu *nombre* no será ya Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y has vencido" (Gén. 32:28).

Tal es también el caso de José en Egipto (Gén. 41:45) y de Daniel y sus amigos (Dn. 1:7). Para señalar que el rey de Jerusalén es su criatura, porque lo ha puesto en el trono, Nabucodonosor cambia su nombre y Matanías se convierte en Sedecías (2 Rey.

[1] Tal es también el sentido de la expresión "invocar el *nombre* de Dios".

24:17). A la misma concepción se refiere la promesa hecha a Israel: "Se te dará un *nombre* nuevo que la boca de Yavé haya elegido" (Is. 62:2), como también la costumbre de dar a los niños nombres simbólicos (cf. Os. 1; Is. 8). Se sabe que este empleo no es desconocido por el Nuevo Testamento. Un cambio de nombre tiene, pues, gran importancia, ya que implica un cambio de toda la persona. Las acciones cumplidas por un hombre, las hazañas de un guerrero o de un rey, por ejemplo, forman parte de su persona o de su nombre. Nuestra expresión "tener renombre" no traduce la riqueza de esta concepción. Natán dice a David: "Yo te he hecho un gran *nombre*, como el *nombre* de los grandes que son sobre la tierra" (2 Sam. 7:9).

Podríamos aquí hablar de la *gloria*. Esta noción viene de una raíz que significa ser pesado. Designa todo lo que hace grande a un hombre, sus acciones, sus tradiciones, su familia y los bienes que posee. Pedersen da de ella una excelente definición: "La gloria es todo lo que llena el alma, es decir, su contenido, su peso".[2] Como el hombre, y como el alma, es a la vez visible e invisible: visible porque se manifiesta bajo el aspecto de la autoridad, las victorias, la posteridad, las riquezas; invisible porque las trasciende todas, ya que está en el centro del alma. Glorificar a Dios es reconocer su grandeza que se revela tanto en las obras de la creación como en la historia de su pueblo. Ahora bien, según la idea señalada más arriba, las palabras equivalen a los actos, ya que tienen siempre un contenido viviente y están siempre encarnadas. Así, glorificando

[2] *Op. cit.*, pág. 183.

a Dios se añade aún más a su gloria, que es grande.

Ya hemos señalado la existencia de esos monumentos en forma de mano (pág. 52). Se los llamaba también nombres. David construyó uno en el país de Edom, que había conquistado, a fin de perpetuar allí su presencia (2 Sam. 8:13; 18:18). Por el contrario, hacer desaparecer el nombre de un pueblo o de un hombre significa borrarlo completamente (Deut. 12:3; Jos. 7:9). Cuando el israelita actúa en nombre del rey, es como si el rey mismo actuara en persona. Así, el mal trato infligido a los mensajeros que había enviado al rey de Amón es sentido por David como una ofensa personal que requiere reparación (2 Sam. 10). Saúl suplica a David diciendo: "Júrame por Yavé que no destruirás mi posteridad después de mí y que no aniquilarás mi *nombre* de la casa de mi padre" (1 Sam. 24:22). Todo esto aclara la palabra de Jesús: "Allí donde están dos o tres reunidos en mi *nombre,* yo estoy en medio de ellos", pues afirma la presencia del Maestro en persona (Mat. 18:20).

El *recuerdo* y el nombre son nociones idénticas que designan la persona entera. Tal es lo que dice el autor de los Proverbios que opone "al *nombre* de los malvados, que cae en el polvo, la *memoria* o el *recuerdo* del justo, que es bendito" (Prov. 10:7). Esta concepción se comprende, al ser el recuerdo la mención, el llamado del nombre, la manifestación del alma. Se sigue de ello que la noción bíblica de recuerdo es mucho menos abstracta que la de los modernos. Es activa; como la palabra y el nombre, el recuerdo está siempre "encarnado". Permanece siempre ligado al alma, por ser uno de sus aspectos. Cuando el israelita evoca el recuerdo de una persona, la ve aparecer ante sí. También el verbo acordarse expresa una acción, la

intención de intervenir y aun esa intervención misma. Tal es el sentido del ruego del salmista: "Acuérdate", que quiere decir "ayúdame", "sálvame" (Sal. 25:6; 74:2; 89:51; 119:49; 132:1; 137:7), así como también en los pasajes donde se dice que Dios se acuerda: de Abraham, a quien salva en el momento de la destrucción de Sodoma (Gén. 19:29), de Noé (Gén. 8:1), de Raquel (Gén. 30:22), de Ana (1 Sam. 1:19), a quien otorga un hijo. Se puede aún citar el mandamiento del Decálogo: "Acuérdate del día del sabbat" (Éx. 20:8).[3]

Tampoco trata el israelita de distinguir entre una cosa o un ser y su representación figurada. Cuando Jacob ve *en sueños* una escala, ésta pertenece al mundo de las cosas reales, como las vacas del faraón o la estatua de Daniel (Gén. 28; 41; Dan. 2). Esta idea ayuda a comprender la importancia atribuida a los sueños y a su interpretación. Lo mismo sucede con los *signos* o las *acciones simbólicas* tan numerosas en los libros proféticos. Son más que imágenes, pues contienen la cosa que representan. Jeremías lleva un yugo para anunciar la cautividad cercana (Jer. 28:10; 27:2). Ezequiel recibe la orden de dibujar en una tableta de arcilla la ciudad de Jerusalén, de construir contra ella cercos, de llevar allí máquinas de sitio, todo ello para anunciar, o mejor —siendo tan íntima la unión entre la cosa figurada y su representación— para crear el sitio (Ez. 4:1-3).

Esta concepción es lo que explica la naturaleza y la importancia de las *visiones proféticas*. No son éstas vagas representaciones que se borran tan pronto como son formuladas, sino que tienen un carácter real y

[3] Piénsese en las palabras de la institución de la Cena: "Haced esto *en memoria de mí*."

concreto. Si los reyes de Israel se rodean de un gran número de profetas, los profetas de la corte consagrados a los grandes santuarios reales, es porque éstos tienen una misión bien definida. Deben ver, representarse. Ver al rey bajo el aspecto de vencedor, por ejemplo, es ya crear la victoria, pues la visión es inseparable de su realización. Puede verse esto en un pasaje célebre, el que hace intervenir a Miqueas, hijo de Yimlá. En el momento de entrar en guerra contra Damasco, los reyes de Israel y Judá, que son aliados, consultan a los profetas. Están sentados en sus tronos, erigidos en Samaria: "Todos los profetas profetizaban en su presencia. Sedecías, hijo de Kenaaná, se había hecho unos cuernos de hierro y decía: 'Así habla Yavé: con estos cuernos golpearás a Aram hasta su derrota completa'" (1 Rey. 22:10-12). Las visiones y acciones simbólicas son tan reales como los actores de esta agitada escena. Por esa causa deben cumplirse. En la batalla inminente, los profetas y sus visiones desempeñaban un papel tan eficaz como el de las armas de guerra. Esta conclusión es posible porque la visión no es un pálido reflejo de la cosa, sino que contiene la cosa misma. Si en el ejemplo citado la batalla termina con la derrota de los dos reyes, ello es por la intervención de un profeta más fuerte que todos los demás, Miqueas, hijo de Yimlá, quien ha visto a "todo Israel disperso por los montes como un rebaño de ovejas sin pastor" (v. 17).

Junto a los profetas, los reyes tenían también *consejeros* cuyos pareceres tenían una significación idéntica y eran considerados a veces como palabra de Dios (2 Sam. 16:23). Siempre en virtud de la misma concepción, el consejero estaba presente en el consejo que daba. El consejo es algo tan concreto que para

hacerlo inoperante hay que *quebrarlo* (2 Sam. 17:14). La calidad de un consejo es un juicio sobre la persona que lo emite, sobre su fuerza. Por ello Ajitófel, cuyo consejo no siguió Absalón, se entrega a la muerte (2 Sam. 17). Por el contrario, el rey mesiánico de Isaías, que es Dios fuerte, padre de eternidad, es llamado "maravilloso consejero" (Is. 9:5), lo cual se comprende sin esfuerzo, por ser la expresión un homenaje rendido a su potencia.

Palabra, nombre, recuerdo, visión, consejo, son otros tantos aspectos de la misma realidad. Ello es posible porque el espíritu israelita está dominado por la idea de grupo o de totalidad. Esta manera de pensar tiene, entre otras, la consecuencia de que la Biblia no distinga entre la facultad de adquirir una cosa y la cosa obtenida gracias a esa facultad. La bendición, por ejemplo, es una fuerza que permite al hombre triunfar en sus empresas, como lo muestra la confesión de Saúl a David: "Eres bendito, mi hijo David. Ciertamente triunfarás en todas tus empresas" (1 Sam. 26:25). La bendición es dada por Dios; poseerla es sinónimo de tener a Dios consigo. Se entiende el asombro de Gedeón, hijo de una nación oprimida, a quien el mensajero divino declara: "Valiente guerrero, Yavé está contigo" (Juec. 6:12). La respuesta de Gedeón lo desmiente; ella significa: no, no estoy bendito. Ahora bien, la bendición es también el resultado obtenido por medio de esa fuerza que reside en el hombre que la ha recibido. Se promete a José "las bendiciones celestes de lo alto", es decir, la lluvia; "las bendiciones del abismo", es decir, las fuentes; "las bendiciones de las mamas y el seno materno", es decir, numerosos rebaños, numerosa posteridad (Gén. 49:25). En el segundo Isaías, Dios es, por excelencia, el Sal-

vador de su pueblo, pero el resultado de este acto de salvación —Israel recobrada o Jerusalén liberada— puede ser llamado la salvación de Dios, porque él es su manifestación: "Todos los confines de la tierra ven la salvación de nuestro Dios" (Is. 52:10).

Otra consecuencia es que los hebreos, cuyo espíritu no busca analizar, consideran al individuo como manifestación del grupo al cual pertenece y que tiene la verdadera realidad, ya que el individuo no existe sino en función de ese grupo. Para ilustrarlo, Pedersen ha dado el ejemplo ya clásico de la *moabita*, que no es un trozo o fragmento de la nación a que pertenece, sino su manifestación, en el sentido de que todo Moab está presente en esa mujer. Este punto de vista es confirmado por todos los sustantivos colectivos que abundan en la lengua hebraica y que son designaciones de grupos. El Adán de Génesis 2, por ejemplo, concentra en su persona a toda la humanidad. Cada descendiente que ocupa el trono de Jerusalén, es en cierto sentido un David que reúne en él todos los rasgos del gran antepasado, cuya alma continúa viviendo en el descendiente. Se ha hablado a este respecto de la noción de personalidad corporativa.[4] Esta concepción tiene una gran importancia para la crítica de las fuentes del Pentateuco, cuya división se ha hecho demasiado a menudo según criterios tomados de la mentalidad occidental (Cf. Núm. 20:14 y sigs., en que el rey de Edom y Edom considerada como nación intervienen consecutivamente).

*

* *

[4] H. WHEELER ROBINSON, "The Hebrew Conception of Corporate Personalty", en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, Berlín, 1936, págs. 49-62.

¿Cómo se manifiesta en la Biblia la actividad del pensamiento? También respecto de este punto son importantes las diferencias entre los autores bíblicos y nosotros. El verbo hebreo que significa conocer no designa el conocimiento intelectual puro, sino que introduce un matiz de simpatía entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Hemos visto más arriba que conocer el nombre de Dios era ya servirlo y amarlo (Is. 52:6; pág. 59). Yavé puede decir al pueblo que lo ha elegido: "Sólo a vosotros *conocí* yo (= elegí, amé) entre los pueblos todos de la tierra" (Am. 3:2); y a su profeta: "Antes que te formara en las entrañas maternas te *conocí,* te consagré y te designé para profeta de las naciones" (Jer. 1:5).

En vano se buscará en un diccionario hebreo una palabra que corresponda a nuestro verbo pensar. La actividad del espíritu que consiste en resolver problemas abstractos es desconocida del israelita, para quien el pensamiento tiene un carácter esencialmente concreto. Para él, pensar es dirigir el alma hacia un dato, incorporarlo a su alma, a su ser. Por eso el pensamiento tiene a menudo el sentido de proyecto: introduce la acción. José dice a sus hermanos: "*Habéis pensado* mal sobre mí, pero Dios *ha pensado* bien" (Gén. 50:20), lo cual significa: habéis actuado mal conmigo, pero Dios me ha salvado. Los pensamientos de Dios son sus planes, sus designios:

"No conocían los *pensamientos* de Yavé,
no comprendían su *designio*" (Miq. 4:12).

Aquí el paralelismo es bien claro. La identidad entre proyecto y pensamiento se revela en las palabras de Jeremías que, hablando de las intenciones de Yavé

con respecto a Israel, puede decir: "Son *pensamientos* de paz y no de aflicción, para daros un porvenir y una esperanza" (Jer. 29:11).

Además de los compuestos de *léb* (= corazón) encontrados más arriba, el verbo que con mayor frecuencia se utiliza para pensar es *châsab*. En algunos pasajes expresa la importancia o el valor unido a una persona: "¿Por qué me escondes tu rostro y me *tienes* por un enemigo?" (Job 13:24). El servidor de Yavé en Isaías 53 no tenía ninguna apariencia determinada: "No hicimos ningún caso de él", "le consideramos castigado y herido por Dios y humillado" (Is. 53:3-4).

Tenemos, pues, aquí un sentido bien concreto, alejado de nuestro verbo pensar. El significado más difundido es el de hacer planes, proyectos. Tal es el caso del impío que "en su lecho *medita inicuos proyectos*" (Sal. 36:5), del asirio que "en su corazón no *pensaba* sino en destruir" (Is. 10:7).

Los hombres que "maquinan el crimen" son los que "dan malos consejos a Jerusalén" (Ez. 11:2). Miqueas maldice a quienes "en su lecho *meditan* la iniquidad y hacen el mal" (Miq. 2:1).

Pensar se halla en paralelo con acordarse en el salmo 77 (v. 6), con conocer en el salmo 144:

> "¿Qué es el hombre para que tú lo *conozcas*
> y el hijo del hombre para que lo *consideres*?"
> (Sal. 144:3).

Los pensamientos indican también el designio, como en Proverbios 19:

> "Muchos *pensamientos* (= designios) hay
> [en la mente del hombre,

pero es el *designio* de Yavé el que se
[impone" (Prov. 19:21).

Isaías asimila "la vía (= la conducta) del malvado" a los "pensamientos del impío" (Is. 55:7). Aquí los pensamientos son más que proyectos, son ya actos. Un uso que no deja de tener interés es el que hace de *chôschéb*, participio presente de *châsab* (el que piensa), el ingeniero capaz de inventar máquinas de guerra (2 Crón. 26:15), o el artista hábil en trabajar metales preciosos. Sus "pensamientos" son otros tantos proyectos, designios que ha planeado y que serán llevados a cabo (Éx. 31:4; 35:32,35).

El pensamiento está estrechamente asociado a la acción. Otro verbo usado para pensar, así lo muestra. Se trata de *dimmâh*, que significa representarse algo en el espíritu, y puede traducirse por hacer el proyecto, decidir. Dios dice a su pueblo por intermedio de Moisés: "Como *decidí* trataros, así lo haré" (Núm. 33:56). Saúl *había hecho el proyecto* de aniquilar a los habitantes de Gabaón (2 Sam. 21:5); los benjaminitas, de matar al levita de Efraín (Juec. 20:5). El verbo *zamán* tiene también el mismo sentido: "Yavé ha *pensado* (= decidido) y llevado a cabo lo que había dicho contra los habitantes de Babilonia" (Jer. 51:12).

El *proyecto* de los habitantes de la torre de Babel es designado con el mismo verbo (Gén. 11:6). La actividad religiosa que designamos con el término "meditar" se expresa por medio del verbo *châgâh.* No se trata aquí de una meditación pasiva sobre los misterios de la religión, sino de un pensamiento activo que debe traducirse en acción. Dios dice a Josué: "No se aparte de tu boca este libro de la ley. Medita en él día

y noche para procurar hacer cuanto allí está escrito" (Jos. 1:8).

La meditación debe influir en la conducta del hombre. Como el recuerdo, es activa, concreta. Por ello el salmista puede decir:

> "Me *acuerdo* de los tiempos antiguos,
> *Medito* en todas tus obras,
> *Considero* lo hecho por ti" (Sal. 143:5).

El recuerdo de las redenciones del pasado debe actuar sobre la actitud presente del creyente. El empleo paralelo del verbo acordarse apunta en igual dirección. Finalmente, el verbo *sîach* que el salmo 119 aplica a los preceptos y mandamientos de Dios permite formular las mismas conclusiones (Sal. 119:15, 23, 27, 48, 78, 148).

Hay que distinguir entre el pensamiento normal que conduce necesariamente a la acción, y la meditación estéril que no lleva a ningún resultado. Si la segunda "es conocida por los hebreos, lo es solamente como una enfermedad que indica pensamientos confusos", pues "el pensamiento no es teórico, sino que tiene un marcado carácter práctico".[5] Cuando un proyecto se forma en el espíritu, su realización debe seguir *ipso facto*, pues toda actividad del pensamiento está dirigida hacia la acción. Se trata aquí de un proceso diferente de aquel al cual estamos habituados. En tanto que nosotros hacemos una distinción entre el proyecto y su realización, como dos cosas diferentes, el israelita los considera siempre juntos. Son para él una única y misma realidad, no siendo lo segundo más que uno de los aspectos de lo primero y su mani-

[5] PEDERSEN, *op. cit.*, pág. 126.

festación exterior. Lo que importa es su representación en el espíritu, y su realización es secundaria, o más bien necesaria, indispensable. Así los actos cometidos por un hombre son un juicio sobre su persona, como también las palabras de un consejero y aun las visiones de un profeta. Es evidente que nos hallamos una vez más en presencia de una concepción en que se revela la indivisible unidad de personas y cosas. No es entonces difícil seguir el camino del pensamiento hebreo. Pedersen lo describe claramente en el siguiente texto: "Las palabras que constituyen la lengua suscitan imágenes, pero estas imágenes no son para el israelita diferentes de la realidad, pues ésta se encuentra ya viviente en las palabras. La lengua hebraica está compuesta principalmente por dos tipos de palabras, los nombres y los verbos; los nombres designan las *almas*, las cosas, las ideas, lo que es y lo que actúa; los verbos designan la acción, la actividad, el movimiento surgido de las almas y actuante sobre ellas... Si digo *îsch* (= hombre), suscito la imagen de un hombre, es decir: hay un hombre. Si digo *kâtab* (ha escrito), es la imagen de escribir lo que aparece: alguien escribe. La lengua consiste en que una imagen, suscitada por la palabra, se extiende o modifica por su combinación con otras imágenes... En una oración como ésta: *el hombre mata un buey,* el hebreo dice *matar-hombre-buey.* La acción de matar está en el centro. A esta imagen se agrega el hombre, de quien emana la acción, y a la nueva imagen así constituida, el buey, contra el cual está dirigida".[6]

Estrechamente vinculado con su contenido, lo que Pedersen llama *imagen-palabra* constituye un todo

[6] *Op. cit.*, págs. 112-113.

que aumenta y se modifica uniéndose a otras palabras en la oración. También las oraciones se unen unas con otras. Para ilustrar este proceso podríamos imaginar una serie de círculos concéntricos. Esta formación por totalidad —la frase es de Pedersen— es lo que domina toda la lógica israelita. "El israelita no razona por medio de conclusiones y de progresiones lógicas. Su argumentación consiste en mostrar que una afirmación se asocia a otra, que forma parte de su todo".[7] De esta manera, las relaciones causales, que constituyen la base de nuestros razonamientos, no tienen para la Biblia igual importancia. Sean causales o temporales, las partículas hebraicas que, a falta de algo mejor, debemos traducir por "en consecuencia", "pues", "cuando", "mientras que", expresan menos la causa o el tiempo que la unión de dos oraciones entre sí. "El pensamiento hebreo no distingue entre las diferentes maneras de unir las oraciones, entre los enlaces temporales o causales. El proceso del pensamiento entre los hebreos consiste en formar totalidades en torno a ciertos centros. Luego se construyen las oraciones y se las vincula entre sí disponiéndolas como partes primarias y secundarias de un todo".[8] Uno de los mejores ejemplos del estilo israelita del relato —que presenta el mismo autor— es el encuentro de Jacob con Raquel: "Y siguió Jacob su camino y fue a la tierra de los orientales. Y miró y vio un pozo en el campo y he aquí tres rebaños de ovejas que yacían cerca de él; porque de aquel pozo abrevaban los ganados: y había una gran piedra sobre la boca del pozo. Y juntábanse allí todos los rebaños y se revolvía la piedra de sobre la boca del pozo y abre-

[7] *Op. cit.*, pág. 115.
[8] *Op. cit.*, págs. 119-120.

vaban las ovejas; y se volvía la piedra sobre la boca del pozo a su lugar. Y díjoles Jacob: 'Hermanos míos ¿de dónde sóis?' Y ellos respondieron: 'De Jarán somos.' Y él les dijo: '¿Conocéis a Labán, hijo de Najor?' y ellos dijeron: 'Sí, le conocemos.' Y él les dijo: '¿Tiene paz?' Y ellos dijeron: 'Tiene paz; y he aquí a Raquel su hija, que viene con el ganado.' Y él dijo:'He aquí todavía el día es grande; no es tiempo aún de recoger el ganado; abrevad las ovejas, e id a apacentarlas.' Y ellos respondieron: 'No podemos, hasta que se junten todos los ganados, y se remueva la piedra de sobre la boca del pozo, para que abrevemos las ovejas.' Estando aún él hablando con ellos, Raquel vino con el ganado de su padre, porque ella era la pastora. Y sucedió que, como Jacob vio a Raquel, hija de Labán hermano de su madre, y a las ovejas de Labán hermano de su madre, llegóse Jacob y removió la piedra de sobre la boca del pozo y abrevó el ganado de Labán hermano de su madre. Y Jacob besó a Raquel y alzó su voz y lloró. Y Jacob dijo a Raquel que él era hermano de su padre y que era hijo de Rebeca: y ella corrió y dio las nuevas a su padre. Y así que oyó Labán las nuevas de Jacob, hijo de su hermana, corrió a recibirlo y abrazólo y besólo y trájole a su casa: y él contó a Labán todas estas cosas. Y Labán le dijo: 'Ciertamente hueso mío y carne mía eres.' Y estuvo con él el tiempo de un mes" (Gén. 29:1-14).

Puede decirse que este trozo constituye un modelo de narración hebraica que se caracteriza por la estrecha coordinación de todas las oraciones entre sí. Se nota la sucesión de un gran número de imágenes que se modifican y se completan unas a otras: Jacob llega a Jarán — Encuentro y conversación con los pastores — Llegada de Raquel — Jacob hace rodar la pie-

dra — Da libre curso a su emoción — Llegada de Labán que reconoce a su sobrino y lo lleva a su casa. Jacob está en el centro del relato, pero la idea-imagen se transforma y enriquece muy rápidamente hasta la imagen final: el viajero solitario es recibido en la casa de su pariente. Es entonces justo decir que "el pensamiento israelita está dominado por dos cosas: tendencia a la totalidad y movimiento".[9] Todas estas imágenes forman otros tantos círculos que se encierran unos a otros con una asombrosa rapidez. Se podría decir lo mismo de todas las descripciones que contiene la Biblia, como las de la construcción del arca de Noé y del templo de Salomón, por ejemplo (Gén. 6; 1 Rey. 6). Es difícil hacerse una idea del arca o del templo a partir de los datos bíblicos, pero el relato tiene movimiento, es dinámico y hace pensar en un film.

La manera de argumentar de los israelitas es también instructiva. Mientras que "nosotros tratamos de persuadir mediante razonamientos abstractos, el hebreo busca influir directamente la voluntad. Cuando expresa un pensamiento, lo hace de manera que sus interlocutores reciban las imágenes que él tiene en el espíritu, es decir, la realidad misma; pero al mismo tiempo produce un efecto por el sentimiento y la voluntad que pone en sus palabras. Su argumentación consiste en seguridad y repetición".[10] El libro que mejor representa el modo israelita de argumentar es el Eclesiastés cuyo autor procede por repetición infatigable de las mismas verdades. Algunas de sus páginas hacen pensar en las olas del mar que barren sin cesar la misma ribera.

9 PEDERSEN, *op. cit.*, pág. 123.
10 PEDERSEN, *op. cit.*, pág. 123.

"Lo que ha sido es lo que será;
Lo que se ha hecho es lo que se hará.
Nada nuevo hay bajo el sol
Si de algo se dice:
He aquí, esto nuevo,
Ya fue en los siglos que nos precedieron"
(Ecl. 1:9-10).

*

* *

Al comienzo del capítulo que trataba del alma habíamos comprobado que los israelitas consideraban las funciones psíquicas y morales como dependientes tanto del cuerpo como de las funciones fisiológicas. El examen que hicimos de las partes del cuerpo ha confirmado este punto de vista. Podemos afirmar ahora que esta unidad alcanza también el dominio del pensamiento, pues es el alma entera quien piensa, es decir, quien registra las imágenes-palabra, crea representaciones, forma proyectos, toma decisiones, actúa. Ahora bien, el cuerpo es una manifestación perfectamente válida del alma, uno de los aspectos que ésta puede tomar. La unidad que hemos hallado en la concepción bíblica del hombre no solamente se verifica, sino que se refuerza por el estudio del pensamiento en la Biblia que acabamos de realizar. Se puede muy bien decir que la noción de alma está en el centro de la noción de pensamiento; es la clave que permite penetrar su misterio.

CAPÍTULO IV

La vida

En nuestros idiomas, como en hebreo, el término "vida" tiene dos sentidos bien diferentes. Puede designar la existencia, los años que un hombre es llamado a pasar sobre esta tierra. Job pone en paralelo sus días y su vida:

"Estoy cansado de la vida
No viviré siempre
Retírate de mí
pues mis *días* no son sino vanidad" (Job 7:16).

En el Decálogo, Israel es invitado a honrar a su padre y a su madre, "para que sus *días* se prolonguen en la tierra que Dios le da" (Éx. 20:12).

Por otra parte, el término vida tiene el sentido de soplo o aliento vital que anima el cuerpo y que el hombre comparte con el animal. Esta segunda acepción es la que hemos de precisar aquí. Así como nada saben de la circulación de la sangre, de la función de los pulmones y del sistema nervioso, los autores bíblicos no han logrado definir la vida. Puede también decirse que no se han cuidado de ello. Preocupados únicamente por los problemas de la existencia, han tratado de captar la vida donde ella se manifestara y bajo todas las formas en que lo hiciera. La experiencia les mostraba que la vida estaba ligada a ciertas ma-

nifestaciones exteriores, tales como el aliento, la respiración, la sangre. Cuando el aliento se detenía, la vida del cuerpo disminuía, así como también cuando la sangre se escapaba de una herida. De allí les vino la idea de que la vida estaba vinculada al aliento y a la sangre, que la vida era el aliento, la sangre.

*
* *

La vida *es* la respiración. En un número relativamente poco elevado de pasajes (24 en su totalidad), el Antiguo Testamento emplea el término "respiración" (en hebreo *neschâmâh*). Tal término designa en primer lugar el ser viviente, la persona. Por lo tanto, puede ser sinónimo de *nefes* (= alma): "Pasaron por la espada a toda *alma* que se hallaba en esa ciudad, dándolo todo al anatema. No sobrevivió ninguna *respiración* y Jasor fue dada a las llamas" (Jos. 11:11).

Más claro aún es el paralelismo entre respiración y hombre: "Pasaron por la espada a todos los *hombres* hasta su exterminación, sin dejar con vida ninguna *respiración*" (Jos. 11:14).

Tal es también el testimonio del salmo 150 que, después de haber invitado a la comunidad del Templo a alabar a Yavé, termina diciendo:

"Alabe toda *respiración* a Yavé.
¡Alabad a Yavé!" (Sal. 150:6).

Las víctimas del Diluvio son todas seres vivientes. Se las designa como "todo lo que tenía *aliento* de espíritu de vida en sus narices" (Gén. 7:22).

En algunos pasajes donde se trata del aliento de

Dios que se manifiesta en la obra del castigo, la misma palabra respiración significa la cólera de Yavé. Puede ser empleada junto a *ruaj* (Job 4:9; Is. 57:16; 2 Sam. 22:16 = Sal. 18:16).

El *locus classicus* de Génesis 2:7 relativo a la creación del hombre afirma claramente que la respiración, es decir, la vida, viene de Dios que la ha otorgado. Dios modela, como lo haría un alfarero, una estatuilla de barro en la cual inspira una respiración (= un aliento) de vida, y el hombre se vuelve un ser viviente, una persona. Sería un error interpretar este pasaje en un sentido dualista y hacer del barro la carne, el cuerpo, y del aliento divino el alma inmaterial. Según el Antiguo Testamento, el cuerpo y el espíritu forman una unidad indisoluble. La unión, o mejor dicho, la fusión de estos elementos es lo que se llama alma. La enseñanza de Génesis 2 con respecto al origen de la vida no ha quedado sin ecos en la Biblia. Job reconoce que viene de Dios:

"El *espíritu* de Dios me creó
El *aliento* del Todopoderoso me dio la [vida" (Job 33:4).

Isaías sabe que Yavé "es quien da el *aliento* (= respiración) al pueblo que habita la tierra y el *espíritu* a los que sobre ella andan" (Is. 42:5).

Si la vida está ligada a la respiración, si *es* la respiración, el sentido exacto de esta expresión exige ser precisado. El niño de la viuda de Sarepta está tan enfermo que "no queda ya en él *aliento de vida*", es decir, está ya muerto. Después que Elías se extendió sobre él y oró a Yavé, "volvió dentro del niño el *alma* y revivió" (1 Rey. 17:17,22). La muerte puede ex-

presarse también diciendo "expirar", como sucede con el alma (Cf. la muerte de Raquel, pág. 15). Job dice de Dios:

Si Él volviera a Sí su *espíritu* y su *aliento*
Toda carne moriría
Y el hombre retornaría al polvo" (Job 34:14),

y define la vida de la siguiente manera:

"Mientras quede en mí *un soplo* de vida
y el *espíritu* de Dios aliente en mis narices"
(Job 27:3).

Una muestra de que todas estas expresiones podían emplearse unas por otras y que no tenía para los hebreos una gran precisión es el hecho de que el verbo soplar (*nâpach*) raramente se encuentra con respiración, pero sí bastante a menudo con alma (Jer. 15:9; Job 11:20; 31:39). Este hecho, como el estudio de los ejemplos citados más arriba, muestra que la equivalencia entre vida y respiración no debe entenderse en un sentido demasiado preciso; no se trata de una definición. Si en la Biblia la respiración *es* la vida, ello sucede porque es la manifestación de la vida, uno de los aspectos que ésta puede revestir.

*
* *

Nos hemos encontrado ya con una expresión bíblica que establecía la identidad entre vida y sangre. Se trata de un pasaje del Deuteronomio: "Atente siempre a la prohibición de comer sangre, pues la *sangre* es el

alma" (Deut. 12:23), es decir, la vida. Es importante precisar el sentido de esta definición, que en nuestra lengua establecería una equivalencia completa. Entre los israelitas la sangre no desempeña ningún papel en la vida intelectual o emocional del hombre. En vano se buscaría en la lengua hebraica expresiones semejantes a las que tenemos en castellano y que expresan sentimientos de cólera, impaciencia o inquietud: hacerse mala sangre, o la sangre se le heló en las venas. Ello no quiere decir que la sangre no tenga ningún papel en la antropología del Antiguo Testamento. Por el contrario, su importancia es muy grande, como muestra la definición presentada más arriba, puesto que si bien la sangre no es asiento de la vida intelectual o emocional, como el corazón, los riñones o las entrañas, es en cambio asiento de la vida sin más. Además del texto del Deuteronomio ya citado, esta enseñanza surge también de otros pasajes (Gén. 9:4; Lev. 17:14). El paralelismo entre alma (= vida) y sangre se afirma en el salmo 72:

> "Rescatará su *alma* (= vida) de la
> [opresión y de la violencia
> y su *sangre* será preciosa ante sus ojos"
> (Salm. 72:14; cf. Prov. 1:18).

¿Qué significa la definición "la sangre es la vida"? Si los israelitas han establecido esta relación entre sangre y vida, es porque han comprobado después de muchos otros que si la sangre escapaba de una herida, la vida se debilitaba, perdía su fuerza. De esta manera se ha podido decir que la sangre era la vida o una de sus manifestaciones; se la describe como teniendo su propia personalidad. Mientras permanece

descubierta, derramada sobre el suelo, la sangre clama a Yavé, como lo hace la sangre de Abel (Gén. 4:10; cf. 42:22). En un impulso patético Job suplica a la tierra que no esconda su sangre, para que pueda elevar su grito hacia el testigo que tiene en el cielo:

"No cubras, oh tierra, mi *sangre*,
no cese nunca mi clamor" (Job 16:18).

Porque la sangre es la vida, es decir, uno de sus aspectos, los textos bíblicos repiten con insistencia que en ningún caso el hombre debe consumirla (Lev. 3:17; 7:26; sigs.; 19:26; Deut. 12:16; 15:23; 1 Sam. 14:31 y sig.; Ez. 33:25). Las libaciones de sangre, costumbre heredada de los cananeos, inspiran terror al salmista:

"No ofreceré yo sus libaciones de *sangre*"
(Sal. 16:4).
"¿Como yo acaso la carne de los toros?
¿Bebo la *sangre* de tus carneros?" (Sal. 50:13).

Parece que esta prohibición se extendía al principio también a la carne; al menos ésa es la enseñanza de los relatos acerca de los orígenes. En el estado paradisíaco los hombres son vegetarianos (Gén. 1:29); sólo después de la caída, a modo de concesión, Dios les permite comer carne (Gén. 9:1 y sigs.), en tanto que la sangre sigue siéndoles prohibida. Si la sangre estaba reservada a Dios, ello es porque se la identificaba con la vida, en el sentido más arriba señalado, puesto que la vida pertenece a quien la ha dado; y si desempeña un papel importante en el culto, también es porque significa la vida. Se observa esto en los numerosos ritos del culto. Los *massebôt* o pilares sa-

grados del santuario y los demás objetos del culto eran solemnemente untados con sangre (Éx. 12:7 sigs.; 24:6; 29:10 sigs.). En el gran día de las expiaciones, el gran sacerdote penetraba en el santuario para hacer allí la aspersión de la sangre (Lev. 16). Todos estos ritos, así como el derecho de Yavé sobre los primogénitos, indican en primer lugar que la sangre es una ofrenda. Se la consagra a la divinidad, porque es la vida del animal; mediante el ofrecimiento de su sangre, se lo hace pasar a la esfera de lo sagrado. Estos ritos tenían también un carácter expiatorio que se acentuó en el curso de los siglos hasta la época en que, con Ezequiel, el Templo de Jerusalén se convirtió en una inmensa máquina expiatoria. Como fundamento de todos estos ritos, en que la sangre ocupa un lugar central, se encuentra, junto con muchas otras, la idea de que la sangre es la vida y de que la vida o sus premisas deben retornar a quien la ha creado, esto es, a Dios.

*
* *

Este examen de las relaciones entre la vida y la respiración, entre la vida y la sangre, ha revelado que para el israelita la vida podía ser tanto una como la otra, pero que, sin embargo, no podría hablarse de una identidad absoluta entre ellas. La fórmula "la sangre es la vida" no tiene el rigor de una ecuación matemática. La sangre y la respiración son formas bajo las cuales se manifiesta la vida. Son la vida, pero al mismo tiempo la vida las excede a ambas. En el mismo orden de ideas, los autores bíblicos podrían decir que el cuerpo es la vida, porque la vida se manifiesta también bajo la forma del cuerpo. El alma

es vida, así como es espíritu, y como es carne. Unos y otros son la manifestación de la misma realidad. Por ello todas estas nociones pueden emplearse unas por otras con una libertad y una imprecisión que a nuestros espíritus occidentales les es difícil admitir. Si ello es posible, es porque la vida aparece a los israelitas, como a los primitivos, bajo el aspecto de una fuerza que, como tal, puede variar en intensidad según los individuos, desde la intensidad máxima que tiene en la divinidad, hasta la intensidad mínima, que reviste en los muertos. Además de los términos de alma, espíritu, carne, ya encontrados, el hebreo tiene una palabra propia para vida: *chajjim.* Esta palabra se utiliza siempre en plural, lo que indica un matiz de intensidad.

La vida es una fuerza. Esta fuerza tiene intensidad variable. Se halla en su intensidad máxima en Dios, el *Dios viviente.* Reviste una gran intensidad en aquel que personifica a la vez la divinidad y el pueblo, el rey. Sus súbditos saludan a la vida, es decir, a la fuerza que está en él, diciéndole: ¡Viva el rey! Betsabé se prosterna ante el rey y dice: "¡Viva por siempre el rey David, mi señor!" (1 Rey. 1:31). Después de la consagración de Salomón, el pueblo exclama: "¡Viva el rey Salomón!" (1 Rey. 1:35; cf. Sal. 21:5).

Puede suceder que esta fuerza de vida disminuya en caso de *enfermedad,* por ejemplo, puesto que a ésta se la concibe como un debilitamiento de la vida. Así, en el Antiguo Testamento, Ben-Hadad, rey de Siria, que se hallaba enfermo, envía a Eliseo un mensajero para preguntarle si recobrará la salud. El texto hebreo dice: "Si *viviré* de esta enfermedad", es decir, si su vida, desminuida por la enfermedad, volverá a tener su intensidad primera. Eliseo le responde: "No,

no *vivirás*", es decir, no volverás a encontrar esa fuerza que es la vida (2 Rey. 8:8, 10, 14).

En otro pasaje, Ezequías está gravemente enfermo. Dios le envía al profeta Isaías para decirle que morirá. El anuncio se hace de la siguiente manera: "Vas a morir; no *vivirás*", es decir, no sanarás. Cuando Dios hubo atendido la plegaria de Ezequías y el rey sanó, la Biblia dice: "Y él *vivió*", es decir, recuperó la fuerza de vida en toda su intensidad (2 Rey. 20:1,7).

Víctima de un accidente, el rey Ocozías manda preguntar a Baal-Zebub, dios de Ecrón, si se restablecerá de su caída; la Biblia dice: "si *vivirá*" (2 Rey. 1:2).

Lo mismo sucede en el episodio de la serpiente de bronce, del cual el Nuevo Testamento ha dado la magnífica interpretación que ya conocemos. Para castigar a su pueblo, Dios envía serpientes ardientes cuyas mordeduras causan la muerte de un gran número de israelitas. Moisés hizo entonces una serpiente de bronce y la puso sobre un mástil y cuando un hombre era mordido por una serpiente, dice el texto sagrado, fijaba la vista en la serpiente de bronce y se salvaba. La Biblia expresa esta curación diciendo: "Si la serpiente mordía a un hombre y éste elevaba los ojos hacia la serpiente de bronce, *vivía*" (Núm. 21:9).

Estos ejemplos muestran que la enfermedad es concebida como un debilitamiento de la vida, ya que la vida es una fuerza cuya intensidad puede variar. Los estados de *fatiga*, de *sueño*, son también descritos como momentos en que la fuerza de la vida se halla disminuida. Esaú, volviendo de la caza, dice: "Estoy *fatigado*. Voy a morir" (Gén. 25:30,32). Lo mismo ocurre con Saúl y las personas que David sorprende mientras están durmiendo: "Llevóse la lanza y el jarro que estaban junto a la cabecera de Saúl, y se fueron.

Nadie los vio ni se dio nadie cuenta de nada. Nadie se despertó, *estaban todos dormidos*, pues había hecho caer Yavé sobre ellos un profundo sopor" (1 Sam. 26:12).

Por el contrario, el enemigo que Yavé ha levantado contra su pueblo es fuerte.

> "No hay entre ellos ni *cansado* ni vacilante,
> ni *dormido* ni *somnoliento*;
> no se quitan de los lomos el cinturón
> ni se desatan las correas de las sandalias"
> (Is. 5:26).

El hecho de trastabillar, de estar fatigado o de dormir se dan aquí como signos de debilidad.

Yavé es, por excelencia, el fuerte y el poderoso:

> "Da vigor al *fatigado* y multiplica las fuerzas
> [del *débil*,
> los jóvenes se *fatigan* y *se cansan*, y los
> [guerreros llegan a *flaquear*,
> pero los que confían en Yavé renuevan
> [sus fuerzas
> y echan alas como de águila
> y vuelan velozmente sin *cansarse* y corren
> [sin *fatigarse*" (Is. 40:29-31).

Durante el sueño, como en las horas de fatiga, las facultades, que son un medio por el cual se expresa la fuerza de la vida, se hallan suspendidas en su actividad. No sólo la fatiga, la enfermedad o el sueño se describen como estados en los cuales la fuerza de la vida está disminuida, sino que también la *muerte* es considerada como una forma debilitada de la vida. Herido gravemente en la batalla del monte Gélboe, el

rey Saúl dice al joven amalecita: "Dame la muerte, porque el vértigo ha hecho presa de mí, pues aún tengo en mí toda la vida (lit. el alma)." El joven obedece porque, según dice, "sabía que no viviría", es decir, que no se restablecería de sus heridas (2 Sam. 1:9-10).

También es interesante el relato que cuenta cómo Elías devolvió a la vida al hijo de la viuda de Sarepta. El niño está tan enfermo que no hay en él aliento (= respiración) (1 Rey. 17:17). Entonces Elías ora pidiendo a Dios que haga retornar el *alma* (vers. 21). Esta plegaria es atendida: el alma *retorna* y el niño *vive* (vers. 22), y Elías lo entrega a su madre diciendo: tu hijo *vive* (vers. 23). Más preciso aún es el relato de la resurrección del hijo de Sunem. Guejazí dice a su amo Eliseo: el niño no despierta (vers. 31). Eliseo se extiende entonces sobre él; la carne del niño se calienta (vers. 34), el niño estornuda siete veces (vers. 35) y abre los ojos (2 Rey. 4). Este mismo milagro es una vez más relatado en el capítulo 8 del mismo libro. Eliseo habla a la mujer "a cuyo hijo *había hecho vivir*" (vers. 1). Guejazí relata al rey "cómo Eliseo *había hecho vivir* al muerto" (vers. 5). Todos estos ejemplos muestran que la muerte no es lo contrario, lo opuesto a la vida; se la concibe como un estado en el cual las fuerzas de vida están en su intensidad mínima, como un sueño del cual se puede despertar. Resucitar significa simplemente reanimar estas fuerzas que están dormidas.

En un canto célebre sobre la muerte de un tirano desconocido, los habitantes de Seol o reino de los muertos saludan su descenso a su dominio diciendo: "¿También tú te has vuelto débil como nosotros?" (Is. 14:10). El nombre dado a los muertos, *Refaím*,

significa también lo que es débil, sin fuerza. El culto a los muertos muestra que éstos continúan en una cierta medida su existencia, y lo mismo indica la grandiosa descripción del Seol en Ezequiel 32:17 y sigs.

Así, en el Antiguo Testamento, la muerte no es considerada como lo opuesto de la vida, sino como la forma más débil de la vida. Esto es posible porque la vida es una fuerza. Esta concepción de la muerte como una forma muy debilitada de la vida explica el heroísmo con que los guerreros de la Biblia aceptan morir. Al descender al reino de los muertos no se hunden en un no ser que los absorbería, sino que adoptan otra forma de vida, de menor intensidad (Juec. 8:19-21; 1 Sam. 22:18; 2 Sam. 1:15). Tal es también la razón del silencio del Antiguo Testamento con respecto a la resurrección. La circunstancia de que haya que llegar a Daniel para encontrar su formulación explícita se debe a que la resurrección y el despertar del sueño de la muerte, por el cual las fuerzas de la vida son reanimadas, no constituyen para el Antiguo Testamento un problema tan agudo como para nosotros. Esta concepción de la vida considerada bajo el aspecto de una fuerza, la confirma el estudio de los capítulos 2 y 3 del Génesis, en cuyo centro se halla la mención al *árbol de la vida.* En su disposición actual, es decir, en el contexto de Génesis 1-3, estos capítulos presentan la situación de la serpiente, de la mujer y del hombre malditos y caídos como consecuencia de la desobediencia del primer hombre. Creado perfecto, el mundo de Dios ha caído y se ha apartado de su belleza primera: "Dios vio que era perfecto" (Gén. 1:31). Aunque Génesis 1, 2 y 3 no pertenezcan a la misma época ni al mismo autor, el colegio de sacerdotes que compuso Génesis 1 estimó que Génesis

2 era suficiente para explicar el desorden acaecido en el mundo. La circunstancia de la caída y de la decadencia de la humanidad es, pues, para ellos un hecho teológico indiscutible. Es verdad, por otra parte, que ese hecho ha sido descrito mediante las maldiciones de Génesis 3:14-19. Éstas tienen un carácter *etiológico*, es decir, su propósito es explicar la situación actual de la serpiente, del hombre y de la mujer. La serpiente se arrastra por el suelo e inspira al hombre un terror instintivo. Ello es una realidad de la existencia. La mujer da a luz con dolor. Para comprender lo que esto significa no hay que evocar los nacimientos de nuestras clínicas, sino los dramas que se desarrollaban en las tiendas de los beduínos donde las mujeres esperaban el alumbramiento. En el Antiguo Testamento los dolores del parto se volvieron proverbiales (Is. 26:17; 66:7; Jer. 6:24; 22:23; Os. 13:13). El estado del hombre en la tercera maldición es el del *fellah*,[1] cuya vida entera está suspendida de los caprichos de las estaciones. Las terribles carestías de que Oriente ha sido teatro ofrecen una pálida idea del carácter precario de esta existencia. Como siempre, la Biblia responde aquí a problemas de existencia; se preocupa por cuestiones vitales. A partir del choque entre la afirmación de que Dios ha creado una obra perfecta y la realidad existencial de la decadencia de la humanidad formulada por las maldiciones de Génesis 3, ha nacido el magnífico monumento teológico contenido en Génesis 1 y siguientes.

En Génesis 2 se menciona el *árbol de la vida*, que supone la idea del jardín de Dios, el jardín de Edén. Esta representación se remonta a una lejana antigüedad;

[1] Campesino egipcio. [Nota del traductor.]

la Biblia hace a ello numerosas alusiones. La más clara y la más rica es la de Ezequiel 28:12-19. Ligada en el contexto actual a la persona del rey de Tiro, viene de un mito del primer hombre o del rey primitivo. La comparación con el relato de Génesis 2 revela que este último ha sido despojado por algún autor de todo lo que recordaba un contexto pagano; es de una gran sobriedad.

Dios planta un jardín en Edén y confía su cuidado al primer hombre. En ese jardín se encuentran dos árboles, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gén. 2:9). El hombre tiene derecho a comer de todos los árboles, excepto del árbol del conocimiento del bien y del mal, que se halla en el medio del jardín (Gén. 3:3). La serpiente interviene entonces para decir a la mujer que pruebe el fruto prohibido a fin de que sus ojos se abran y que Adán y ella se vuelvan como dioses. El hombre y la mujer sucumben a la tentación. Sus ojos se abren y ven que están desnudos. Aparece entonces Dios que se paseaba en su jardín para gozar del fresco de la tarde, y descubre el pecado. Maldice a la serpiente, a la mujer y al hombre, que son expulsados del jardín.

¿Cuál era la naturaleza del árbol de la vida? Las explicaciones presentadas más arriba acerca de la noción de vida nos ayudan a precisarla. Los frutos del árbol de la vida daban al hombre la facultad de renovar la vida que estaba en él. Colocado en el jardín, el hombre se nutría con frutos del árbol de la vida, que le permitían renovar sus fuerzas y permanecer vivo durante el tiempo en que el acceso al mismo le estuviera abierto. Se nutría del árbol de la vida y ese alimento mantenía en él la fuerza de la vida. De tal modo, vivía de él todos los días; Dios, señor del jardín, le

había concedido este derecho y el hombre gozaba de él plenamente.

Es evidente que la vida y su renovación estaban ligadas a la residencia en el jardín de Dios. Para tener la vida y conservarla era obviamente necesario permanecer en la proximidad del árbol de la vida cuyos frutos daban al hombre la fuerza renovada, es decir, la vida. Una vez expulsado del jardín, alejado del árbol de la vida cuyo acceso es guardado en adelante por *querubines*, el hombre no puede ya renovar su fuerza de vida, cuya intensidad irá disminuyendo. En este sentido, se ha vuelto mortal. La mención de los querubines, esos dragones alados cuyas estatuas guardaban la entrada de los templos de Babilonia, nos informa quizá acerca de la prehistoria del mito, la idea de un árbol sagrado conservado en el santuario.

Mucho se ha discutido acerca del sentido de la amenaza divina: *morirás ciertamente* (Gén. 2:17), y algunos han querido explicarlo diciendo que de inmortal que era, el hombre se volverá mortal. Esta interpretación es contraria al pensamiento bíblico, que se resiste a dar definiciones de naturaleza. Si la desobediencia del hombre, que lleva consigo su expulsión del jardín divino, tiene como consecuencia hacerlo mortal, ello es porque le corta el acceso al árbol de la vida. El hombre del Edén no era inmortal por naturaleza, sino por condición. Su inmortalidad —mejor dicho, su vida— permanecía ligada a su residencia en el jardín de Dios, en proximidad al árbol de la vida. Numerosos son los pasajes bíblicos que encierran la fórmula "morirás ciertamente", y jamás significan "serás mortal", sino por el contrario, expresan la amenaza: bajo pena de muerte. Esta amenaza no siempre se realiza (2 Rey. 1:4,16; 8:10; Ez. 18:13; 33:14). La

expresión contraria: vivirás ciertamente tampoco significa "serás inmortal", sino "la vida, que es fuerza, la poseerás en toda su plenitud" (Ez. 18:9,21; 33:15).

En cuanto al *árbol del conocimiento del bien y del mal*, cuyos frutos están vedados al hombre, sus virtudes se definen en Génesis 3:5 y 3:22: "Vuestros ojos se abrirán y seréis como dioses conocedores del bien y del mal". ¿Qué significa el conocimiento del bien y del mal? En el Antiguo Testamento conocer no designa, como hemos visto, poseer un conocimiento teórico sino práctico. Se lo podría entender como amo, poseedor del bien y del mal. Por otra parte, el bien y el mal no deben ser considerados aquí como nociones morales. Estudios recientes han mostrado que el uso de contrarios era en la Biblia un medio de expresar la totalidad.[2] Así, cuando Isaías propone a Ajaz un milagro, le dice: "Pide a Yavé tu Dios un signo, ya sea de las profundidades del Seol, o de las alturas del cielo" (Is. 7:11). Aquí el Seol y el cielo son dos contrarios. Su oposición significa simplemente "en cualquier lugar" o "en todo lugar". Lo mismo ocurre en el salmo 139 que celebra el poder universal de Dios: "Tú conoces mi sentarme y mi levantarme" (Sal. 139:2). En este sentido hay que entender los contrarios bien y mal en la expresión "el árbol del conocimiento del bien y del mal". Los contemporáneos de Sofonías han perdido la fe en la potencia de Yavé e increpan al profeta: "Yavé no puede hacer ni bien ni mal", es decir, Yavé es impotente (Sof. 1:12).

En un pasaje célebre, otro profeta dice a los dioses

[2] PAUL HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans le Genèse*, Neuchâtel, 1940. G. LAMBERT: "Lierdélier", en *Vivre et Penser*. 3a. serie, 1945, págs. 91-103. P. BOCCACCIO: "I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico", en *Biblica* 33, 1952, págs. 173-190.

paganos: "Haced el bien o el mal", es decir, haced algo, cualquier cosa, actuad para mostrar vuestra fuerza; pero los ídolos permanecen mudos e inmóviles (Is. 41:23). Son incapaces de actuar, son menos que nada. No existen, mientras que Yavé ha dado en la historia mil pruebas de su existencia. Al definirse en el Antiguo Testamento la divinidad en categorías de potencia, ser fuerte es ser dios, es poder actuar, es ser potente. Ser amo del bien y del mal significa poseer la fuerza de actuar, la potencia. Es, pues, como dice la serpiente, "ser como dioses" (Gén. 3:5). Así, comer el fruto prohibido habría dado al hombre una fuerza que lo asimilaba a Dios. Eso es lo que el Creador, celoso de su potencia, no habría podido aceptar jamás.

El versículo 6 de Génesis 3 dice del fruto que es "deseable" *lehaskîl,* que muchos traducen por "para adquirir inteligencia o entendimiento". Esta interpretación no es exacta. El verbo *sakal,* del cual tenemos aquí el hifil (causativo) designa el éxito que acompaña a quien posee la *bendición.* El Antiguo Testamento nos da el ejemplo de David, que "triunfó en todas sus empresas porque Yavé estaba con él (*maskîl*) (1 Sam. 18:14; cf. vers. 15 y 5), es decir, estaba bendito (cf. 1 Sam. 28:25). El fruto del árbol del conocimiento da a quien lo come el buen éxito, esto es, la fuerza de actuar y de actuar bien, siendo la acción la expresión de su autor. Tenemos, pues, aquí el mismo sentido que el definido más arriba.

Algunos críticos han querido reemplazar la mención del árbol de la vida en Génesis 3:22 por la del árbol del conocimiento. Esta corrección no es necesaria, pues el hombre caído, cuyos ojos se han abierto desde el momento en que tocó el árbol del conocimiento, reúne las dos cualidades, la de poseer la fuerza divina y la de

gozar del árbol de la vida. Sus relaciones con éste tienen un carácter nuevo. Conoce ahora lo que le procuraban los frutos del árbol de la vida, que comía antes con toda inocencia. Por lo tanto, el acceso al árbol de la vida tiene en Génesis 3:22 un carácter distinto al del capítulo 2. Por ello Dios debe expulsar del jardín al hombre que ha creado.

*

* *

La Biblia agrega que comer el fruto prohibido, esto es, del árbol del conocimiento, tiene por efecto abrir los ojos de la primera pareja humana: "Sus ojos se abrieron y vieron que estaban desnudos" (Gén. 3:7). En un discurso a la mujer, la serpiente utiliza el mismo argumento: "El día en que comáis de este árbol se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" (vers. 5), como seres que actúan, porque poseen la fuerza.

Hay en el Antiguo Testamento tres pasajes que pueden aclararnos el sentido de esta fórmula. El primero nos lleva al desierto con Agar, a quien Abraham ha expulsado de su casa. La provisión de agua se ha agotado, y la madre se aleja para no ver morir a su hijo. En ese momento el mensajero de Dios le habla, y "Dios le abre los ojos" (Gén. 21:19). Ve entonces un pozo, va a llenar su odre y da de beber al niño. Aquí la expresión "sus ojos se abrieron" designa una visión que el hombre natural no había tenido. Es acordada por Dios que es el sujeto del verbo.

Con el segundo ejemplo nos hallamos en la época de las guerras contra los sirios. Viendo a su servidor espantado ante el ejército enemigo, Eliseo pide a Dios

que abra los ojos del joven. Dios escucha la plegaria y el niño ve el ejército de fuego (2 Rey. 6:17). También aquí se trata de una visión negada al hombre natural, pero que Dios, sujeto del verbo, puede otorgar. Finalmente, en el mismo capítulo, los sirios a quienes Dios había herido con ceguera, llegan a Samaria. Eliseo ruega a Dios que les abra los ojos y ellos advierten entonces que se hallan en poder del enemigo (2 Rey. 6:20). Igualmente aquí, la ceguera, como su contrario la visión, la apertura de los ojos, tiene por autor a Dios mismo, sujeto del verbo. A estos tres pasajes puede agregarse el episodio de la asna de Balaam. Es Dios mismo quien abre los ojos del adivino de Moab (Núm. 22:31).

Mientras que en el resto de la obra es Dios quien abre los ojos, en Génesis 3 el verbo está en reflexivo y se tiene el giro "sus ojos se abrieron". He aquí el fruto del árbol del conocimiento, fruto y árbol divinos, que desempeñan en este relato el papel de la divinidad. El estudio que hemos realizado en los capítulos precedentes sobre el empleo de las partes del cuerpo mostró que cualquier órgano podía ser la manifestación del ser entero. Esto es verdad especialmente con respecto al órgano de la vista, el ojo, que desempeña siempre un papel de primer plano. Entre las plagas con que Dios amenaza a su pueblo están, como hemos visto, "la consunción y la fiebre que debilita *los ojos* y vuelve el alma desfalleciente" (Lev. 26:16). El enfermo cuya voz se expresa en el salmo 38 se queja:

> "Lleno está de congoja mi corazón; me [faltan las fuerzas,
> y hasta la luz de mis *ojos* me abandona"
> (Sal. 38:11).

Cuando Jonatán, agotado de fatiga y de hambre, comió la miel derramada en el suelo del bosque, el texto dice: "Sus ojos se aclararon" (1 Sam. 14:27 y 29). En su estado de debilidad estaba demasiado agotado para poder ver bien. La conclusión es que Dios, que posee la fuerza, tiene ojos que ven infinitamente más lejos que el hombre:

"Porque con su mirada abarca los confines
[de la tierra
y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo"
(Job 28:24).

Así, el mismo Job pregunta al Creador:

"¿Tienes tú acaso *ojos* de carne
y ves como ve el hombre?" (Job 10:4).

Aquí, los ojos de carne son ojos de debilidad, porque en ellos se expresa la naturaleza humana. Decir que los ojos del hombre y de la mujer se abrieron es, pues, decir que se han vuelto fuertes, que el hombre y la mujer se han convertido en dioses. Por falta de paralelos bíblicos, es difícil explicar el descubrimiento que los primeros pecadores hacen de su desnudez. Es posible que el autor quiera señalar con ello el hecho de la inocencia perdida o más simplemente —la ausencia de alusión a la desnudez en las palabras de la serpiente lo probaría— preparar el discurso de Dios dándole la ocasión de intervenir en los términos en que lo hace en los versículos 9-11, o, también, explicar el origen del vestido.[3]

[3] Creo que hay que rechazar resueltamente las interpretaciones que hacen del conocimiento la ciencia o el conocimiento sexuales, puesto que ninguno de ellos ha despertado otros ecos en el Antiguo Testamento.

CAPÍTULO V

El mundo del hombre

El hombre nace, vive y muere. Aunque ignore la totalidad del proceso de formación del niño en el seno materno —un pasaje de Job señala la ingenuidad de sus concepciones: "¿No me exprimiste como leche y me cuajaste como queso?" (Job 10:10)—, el israelita considera con asombro el fenómeno del nacimiento:

"Porque tú formaste mis entrañas,
tú me tejiste en el seno de mi madre...
Mi cuerpo (lit. mi hueso) no te era oculto
cuando secretamente fui formado
y me plasmaba en las profundidades de
[la tierra" (Sal. 139:13,15; cf. Sal. 22:10-11).
"¿Por qué me sacaste del vientre de mi
[madre?" (Job 10:18).

La enseñanza que surge del Antiguo Testamento en cuanto a la vida es que Dios es quien la otorga; Él es su autor y puede volverla a tomar. Esta afirmación constituye el armazón de la antropología bíblica. Además de los pasajes citados más arriba, encontramos la confesión de fe pronunciada por Esdras:

"Tú, oh Yavé, eres único;
tú hiciste los cielos,

y los cielos de los cielos y toda la milicia,
la tierra y cuanto hay en ella;
tú das vida a todas las cosas,
y los ejércitos de los cielos se inclinan ante ti"
(Neh. 9:6).

Esta actividad de Dios no se ha ejercido de una vez por todas, sino que se expresa siempre en el presente. Es actual, es un milagro repetido sin cesar. Dios permanece siempre como el que da la vida y la sostiene.

El hombre nace, el hombre vive. La vida es para los autores bíblicos la realidad por excelencia. Su interés se concentra en la existencia terrenal de los hombres. Siendo los vivientes, por definición, los fuertes, por ellos reclama Dios ser alabado: "Los vivos, los vivos son los que pueden alabarte hoy" (Is. 38:19). Sin duda, comparado con Dios, el hombre no es más que un gusano (Job 25:6); su vida es efímera como la hierba con respecto a la palabra eterna de Dios (Is. 40:6-8). Job lo compara a un mercenario, a un esclavo, a un soldado que debe servir (Job 7:1). El trabajo es para el hombre algo natural:

"Tú haces salir el sol.
El hombre parte para sus labores
y para entregarse al trabajo hasta la tarde"
(Sal. 104:22,23).

No por ello el hombre ve disminuida su condición de rey de la creación (Gén. 1), creado "poco menor que un dios" (Sal. 8:6). La duración normal de la vida humana es calculada por el salmista entre setenta y ochenta años:

"Los días de nuestros años alcanzan los
[setenta años;
y ochenta en los más robustos" (Sal. 90:10).

En los relatos concernientes a los patriarcas hay cifras mucho más considerables que forman parte de un sistema cronológico cuyo secreto se nos escapa aún; sin embargo, contrariamente al fenómeno moderno de la prolongación progresiva de la vida en la humanidad, la idea de que la vida humana va disminuyendo a medida que se aleja de los orígenes es conocida por la Biblia. En los tiempos escatológicos que, como se sabe, se describen bajo el aspecto de los tiempos de los orígenes, se prevé una época en que "el más joven morirá a los cien años y quien no alcance los cien años será un maldito" (Is. 65:20).

El hombre nace, el hombre vive. Su vida, su existencia, sus días, son la única realidad que cuenta. Cuando ha llegado al término de sus días, el hombre muere. Esta eventualidad de la muerte la considera el israelita con una gran serenidad. Josué dice al pueblo: "Me voy por el camino de toda la tierra" (Jos. 23:14; cf. 1 Rey. 2:2). Job no teme emplear la imagen de la gavilla madura que se recoge:

"Bajarás al sepulcro en madurez
como a su tiempo se recogen los haces
[de trigo" (Job 5:26).

Esta muerte es la muerte de los justos. A ella se opone la muerte del impío, de aquel que es llevado prematuramente "en medio de sus días" (Sal. 102:25). Así como la primera era algo natural, la segunda es objeto de asombro y aun de escándalo. Cuando muere,

el israelita se duerme con sus padres (1 Rey. 2:10). Desciende al Seol o morada de los muertos. La muerte no señala su desaparición definitiva, pues la vida continúa en la muerte bajo una forma debilitada; vive también en la persona de sus descendientes. Los patriarcas quedan presentes en su posteridad.

Los israelitas enterraban a sus muertos en tumbas donde se reunían los restos de una familia (Gén. 23). Era la concretización de la expresión "dormirse con los padres". Por otra parte, la Biblia conoce la noción del Seol o reino de los muertos, donde éstos están reunidos en un mismo lugar. Allí continúan una existencia disminuida, como conviene a los *refaím*, a las sombras:

"Allí no perturban ya los impíos con sus
[perversidades,
allí reposan los cansados,
allí están en paz los cautivos
y no escuchan más la voz del opresor.
Allí iguales son grandes y pequeños
y el esclavo no está sometido al amo" (Job 3:17-19).

La descripción más completa del Seol es la de Ezequiel 32. El Seol está situado bajo la tierra; es un lugar al cual se desciende (1 Rey. 2:6,9). Cuando la tierra se abrió para tragar a Datán y Abirón, "descendieron vivos al Seol, ellos y todo lo que les pertenecía" (Núm. 16:32). En esa morada reina la oscuridad más absoluta:

"La región de las tinieblas y de la oscuridad,
La región de las sombras... y del caos,
donde la claridad misma es parecida a la
[noche" (Job 10:21-22).

Ese "país del olvido" (Sal. 88:13) no escapa al poder de Dios, ante cuyos ojos "el Seol está desnudo" (Job 26:6; cf. Sal. 139:8; Am. 9:2-3); pero las alabanzas en las cuales Dios se complace son las de los vivientes:

"¿Te alabará acaso el polvo?
¿Cantará tus misericordias?" (Sal. 30:10).
"¿Harás tú prodigio alguno para los muertos?
¿Se levantarán los *refaím* para alabarte?
¿Cantará nadie en el sepulcro tus piedades
ni en la nada tu fidelidad?" (Sal. 88:11-12).

Podemos preguntarnos cuáles son las relaciones entre el Seol y la tumba, representaciones ambas que son conocidas por el Antiguo Testamento, y que no se excluyen, como testimonia el Seol de Ezequiel, que contiene tumbas. "Allí, Elam y todas sus mesnadas en torno de su sepulcro, todos muertos a la espada cayeron y bajaron incircuncisos a lo profundo de la fosa. Los que esparcieron el terror en la tierra de los vivos trajeron su ignominia a lo profundo del abismo" (Ez. 32:24). Antes de distinguir entre concepciones que podrían venir de épocas diferentes, es preferible buscar la solución en el ámbito de la mentalidad israelita. Para Pedersen, que ha tenido una visión correcta del problema, el Seol representa la morada de los muertos, y la tumba es su manifestación individual.[1] Puede entonces decirse que el Seol está presente en cada tumba, que cada tumba es manifestación del Seol; esta tumba recibe también la designación de "hoyo".

*
* *

[1] *Op. cit.*, pág. 462.

Si bien el interés de los autores bíblicos se concentra sobre la vida terrenal del hombre, ésta no se desarrolla en cualquier lugar. Tiene un cuadro bien determinado. Este ámbito es la tierra de los vivos, morada de la luz y de la vida. Según la concepción israelita del mundo, hay en él tres partes: el cielo, el mar y la tierra. El cielo es concebido como una bóveda sólida que retenía las aguas de arriba u océano superior de donde venía la lluvia. Alrededor y por encima de la tierra están los mares y los océanos; pero el centro del edificio del mundo es la tierra. Ésta es una superficie plana apoyada, como los cielos, sobre fuertes pilares, "los fundamentos de la tierra" (Sal. 82:5). A ella está ligada la vida. Esta tierra de la vida, que no es una cosa, pero que posee su propia personalidad, se presenta bajo el aspecto del país de Israel, la tierra bendita por excelencia y penetrada de fuerza, el "país donde manan la leche y la miel". Habitar allí es poseer la vida. Hacia esa tierra se dirige el pueblo elegido en el curso de una marcha cuyas peripecias se narran en el Pentateuco. Si obedece a su Dios, cuya voluntad le es revelada por los mandamientos, Israel *poseerá la tierra*, como los mansos de las Bienaventuranzas (Mat. 5:5):

"Poned en obra los mandamientos que os prescribo hoy para que *viváis* y os multipliquéis, para que entréis y toméis posesión de la tierra que Yavé juró dar a vuestros padres" (Deut. 8:1; cf. Lev. 18:5; Neh. 9:29). Al ser Palestina el país de Yavé, el cumplimiento de sus mandamientos asegura al pueblo la vida, es decir, una larga estada en el país divino. Por el contrario, la desobediencia, la infidelidad, tienen por efecto la interrupción de esa estada. Israel es entonces arrojado en el exilio de la tierra extranjera, lejos del país de la vida.

Pero esta tierra de la vida, donde cada jornada

tiene un contenido pleno de riqueza, está rodeada por el país donde reinan las fuerzas enemigas de la vida, el desierto o país de la muerte, descrito en Isaías 34 bajo el aspecto del desierto de Edom:

"Los torrentes de Edom se convertirán en pez
y su polvo en azufre
y será su tierra como pez que arde día y noche;
nunca se extinguirá, y subirá su humo [perpetuamente.
Será asolada por generaciones y generaciones,
y nadie pasará más por ella.
Se adueñarán de ella el pelicano y el mochuelo,
la habitarán la lechuza y el cuervo.
Echará Yavé sobre ella
las cuerdas de la confusión y el nivel del vacío
y habitarán en ella los sátiros
y todos sus nobles quedarán exterminados.
Ya no habrá allí reino
y desaparecerán todos sus grandes.
En sus palacios crecerán las zarzas
en sus fortalezas las ortigas y los cardos.
Y serán moradas de chacales
y refugio de avestruces.
Perros y gatos salvajes se reunirán allí
y se juntarán allí los sátiros.
Allí tendrá su morada el demonio de la noche
y hallará su lugar de reposo;
allí hará la serpiente su nido y pondrá sus huevos
y sacará su cría,
Allí se ayuntarán los buitres" (Is. 34:9-15).

La visión romántica del desierto que se encuentra en los occidentales no es la del israelita, para quien el

desierto es el país maldito de donde están ausentes las fuerzas de la vida. Se caracteriza también por su vegetación de espinas y de zarzas y por sus animales: chacales, hienas, víboras, que no son los de la tierra de los hombres. La vida allí es imposible. No hay caminos, signos de la presencia del hombre. Para señalar el milagro que Dios habrá de realizar, el profeta lo muestra llevando al desierto torrentes de agua y transformándolo en jardín:

> "Tornaré el desierto en estanque
> y la tierra seca en corrientes de agua.
> Plantaré en el desierto cedros y acacias,
> mirtos y olivos.
> Plantaré en la soledad cipreses
> junto con olmos y alerces" (Is. 41:18-19).

El desierto es una especie de *no man's land*. Desde el punto de vista de la mentalidad israelita, para la cual sólo cuentan las fuerzas de la vida, no pertenece al mundo de la realidad. Si el mundo es un lugar donde la vida es posible, el desierto es un "no mundo", según la expresión de Pedersen.[2] Sin embargo, los límites entre la tierra de los vivientes y el desierto no son inmutables. El israelita sabía por experiencia que el mundo de la muerte trata siempre de invadir el país de la vida. Hay una lucha perpetua entre las potencias de la vida y los enemigos de la vida. Esta lucha es lo que da a la concepción israelita de vida su carácter dramático.

La tierra está también rodeada por el mar y los océanos. Reposa sobre el gran abismo o *tehôm* (Gén. 49:25; Deut. 33:13), uno de cuyos aspectos es el mar:

[2] *Op. cit.*, pág. 464.

"El *abismo* dice: no está (la sabiduría) en mí,
y el *mar*: dentro de mí no se halla (Job 28:14).

El mar es la morada de la gran serpiente mítica, el monstruo marino, Leviatán (Am. 9:3; Job 3:8; Is. 27:1). En el día de la creación, Dios impuso a las poderosas olas un límite que no deben franquear:

"A tu increpación huyeron,
al sonido de tu voz retrocedieron espantadas.
Pusísteles un límite que no traspasarán
no volverán a cubrir la tierra" (Sal. 104:7,9).

Dios domesticó las grandes aguas; Él es quien desde entonces las gobierna: "Yo soy Yavé que agita los mares" (Is. 51:15).

Sin embargo, las fuertes aguas amenazan continuamente la tierra de los hombres; tratan de invadirla, de volver a llevar la creación al caos anterior. Su tentativa estuvo a punto de tener éxito con el Diluvio. Lo que da a su amenaza un carácter siempre actual, es que la creación no es considerada en la Biblia como un hecho del pasado realizado de una vez por todas, sino que tiene, por el contrario, un carácter permanente y actual. Dios es siempre el creador del mundo, es decir, quien sostiene su vida. Su acción creadora se ejerce de manera continua; se expresa casi siempre por medio de un participio presente:

"Mi socorro viene de Yavé
que hace (lit.: haciendo) el cielo y la tierra
(Sal. 121:2).

Una concepción semejante nos permite comprender mejor el mundo del israelita, que era menos un dato

adquirido de una vez por todas que una realidad amenazada sin cesar y cuya conservación reposaba por entero en la acción continua y siempre presente del Dios creador. Potencias opuestas están allí activas. Esta visión del mundo posee un dinamismo indiscutible; da a la vida del hombre, residente de un mundo que Dios sostiene por un acto incesantemente renovado de su gracia y potencia, una significación teológica incomparable.

Si el Seol se menciona a menudo junto al *abismo*, ello es porque se confundía con él y estaba en él contenido. Lo mismo sucede con el desierto. Entre los tres reinos enemigos de la vida, el Seol, el desierto y el abismo, hay parentesco y rasgos comunes. Unos y otros carecen de contenido, de fuerza positiva y de vida (Job 26:7). Se los encuentra a los tres juntos, citados en aposición (Ez. 26:19-21). Tienen también por característica el hecho de ser la morada de la más negra oscuridad. El Seol es, como ya hemos visto, el país de la noche (Job 10:21; pág. 85 y sig.); también lo es el abismo:

"Me has puesto en lo profundo de la fosa
entre las tinieblas del abismo" (Sal. 88:7);

como igualmente el desierto:

"Quita el sentido a los gobernantes
y los hace errar en un desierto sin caminos,
caminan a tientas en las tinieblas sin luz
y hace que como beodos vacilen" (Job 12:24-25).

Estos tres dominios se hallan muy cercanos y llegan a confundirse, porque según el movimiento del pen-

samiento semítico, regido por la idea de grupo, uno puede ser manifestación del otro. Puede decirse que el Seol está en el desierto, que es el desierto, el abismo. La oscuridad puede ser signo de cualquiera de ellos. Son también a la vez las fuerzas enemigas de la vida que se revelan bajo el aspecto de la debilidad, de la enfermedad y de la muerte.

> "¿Dónde están, oh muerte, tus enfermedades
> (lit.: tus pestes)?
> ¿Dónde está, oh Seol, tu ruina?" (Os. 13:14).

Un lenguaje semejante es posible porque para el israelita el lugar y el estado pueden confundirse, por ser uno signo del otro. El desierto, el Seol y el abismo son designaciones tanto de lugares como de estados. Tanto significan la morada de los muertos como el estado de debilidad, la falta de vida, que son las señales de esa morada. Este uso nos revela el secreto de un gran número de expresiones bíblicas. Para describir la enfermedad, que es un estado de debilidad, los autores bíblicos pueden decir que el creyente se encuentra en el fondo del abismo, que ha descendido hasta el Seol, que marcha en el valle de la sombra de la muerte:

> "Aunque haya de pasar por un valle tenebroso,
> no temo mal alguno, porque tú estás conmigo"
> (Sal. 23:4).

El salmo de Jonás es instructivo en este respecto; este salmo debía ser en su origen un canto de lamentación que expresaba los sentimientos de un enfermo en el momento de su curación:

"Clamé de mi *tribulación* a Yavé,
y él me respondió.
Del fondo (lit.: del vientre) del *Seol* clamé,
y mi voz escuchaste.
Echásteme en el *remolino* en medio de las *aguas*
y rodeóme la *corriente*
todas tus *ondas* y tus *olas* pasaron sobre mí...
Las *aguas* me rodearon hasta la garganta
(lit.: alma)
rodeóme el *abismo*, y las *algas* se enredaron
[en mi cabeza.
Descendí a las raíces de los montes cuyos cerrojos
se cerraron para mí por siempre,
Mas tú sacaste mi vida de la *fosa*, oh Yavé,
[Dios mío" (Jon. 2:3-7).

En ese mismo sentido deben ser interpretadas las expresiones del salmo 88:

"Mi alma está plena de *males*
y mi vida se acerca al *Seol*.
Soy contado con los que descienden al *hoyo*
soy como hombre sin fuerza.
Entre los *muertos*... (texto trastrocado)
Entre los matados que reposan en la *tumba*
que no te acuerdas más de ellos
y que son cortados de tu mano.
Hasme puesto en el *hoyo de la región subterránea*,
en las *tinieblas*, en el *remolino*.
Sobre mí se ha acostado tu ira,
y me has afligido con todas tus *ondas*"
(Sal. 88:4-8).

Por el contrario, dar la salud, curar, es hacer revivir. Esta experiencia del enfermo que ha vuelto a encontrar

la salud puede expresarse diciendo que ha vuelto a surgir del abismo, del Seol:

"Tú me has hecho probar muchas *angustias*
[*y tribulaciones*;
y de nuevo me sacarás de *los abismos de*
[*la tierra*" (Sal. 71:20).

Si la vida del hombre puede ser comparada a una sucesión de descensos y subidas del Seol, del abismo y las tinieblas, ello es porque está hecha de fluctuaciones de la fuerza de la vida. Los estados de debilidad, de enfermedad que pueden llegar hasta la muerte, son descritos por medio de signos de la muerte y de la morada de los muertos. En un estudio en preparación acerca de la moral en el Antiguo Testamento, veremos que el pecado puede describirse de la misma manera. Lo cual no es por lo demás sorprendente, ya que la enfermedad es considerada como una consecuencia del pecado.

En oposición a las regiones de la muerte cuyos signos son la oscuridad, la debilidad, el vacío más completo, la tierra de los hombres es la morada de la felicidad, de la fuerza, de la luz y de la vida. Allí vive el hombre en sociedad con sus semejantes, pues la vida no se concibe sino dentro del cuadro de la comunidad humana. Contrariamente a los del desierto, que hemos mencionado en la descripción del desierto de Edom, los animales son ahora los del país de la vida. Si las bestias de la estepa, chacales y avestruces, glorifican a Yavé (Is. 43:20), lo hacen por el milagro de la transformación del desierto en jardín. Todos los animales pertenecen a Yavé y están sometidos a él (Sal. 50:10), pero hay algunos que le son más cercanos, porque han hecho

alianza con él y con los hombres. Éstos son en primer lugar los animales domésticos, luego las bestias salvajes, a las cuales da vida y alimento (Sal. 104:21), y finalmente, sólo en tercer lugar y como en la extrema periferia, los animales del desierto. También en oposición a la vegetación desértica simbolizada por las zarzas y las espinas, la tierra de los hombres hace crecer las plantas y los árboles que dan el alimento a quienes la habitan. Por ser vida y luz sinónimos, la vida del hombre está asociada a la luz; no comienza sino con la salida del sol:

"Tú haces salir el sol
El hombre parte para sus labores
Y para entregarse al trabajo hasta la tarde"
(Sal. 104:22-23).

Por el contrario, la llegada de la noche señala el despertar de los animales salvajes:

"Tú tiendes las tinieblas y se hace noche
y en ella corretean todas las bestias salvajes,
rugen los leoncillos por la presa
pidiendo así a Dios su alimento.
Sale el sol y todos se retiran
y se acurrucan en sus cuevas" (Sal. 104:20-22).

El mundo del hombre comprende también los astros, considerados en la Biblia como otras tantas personalidades bien diferenciadas. Se hallan sometidos a Dios, que "hace marchar sus ejércitos en buen orden y los llama por su nombre", como un amo llama a sus servidores (Is. 40:26). No son seres anónimos e indiferentes que prosiguen su curso según leyes inmutables,

sino que han establecido con los seres humanos relaciones que podrían llamarse personales. Tal es lo que surge del relato de la lucha de Job con el combatiente misterioso. Cuando el patriarca se aleja, herido, pero transformado, portador de un nombre nuevo y enriquecido por la bendición divina, el texto dice: "El sol salió para él", lo que podría entenderse como "su sol salió" (Gén. 32:31).

*
* *

Este interés por la tierra de los hombres donde transcurre la vida —esto es, el único lugar donde transcurre la vida—, así como también la noción bíblica de vida concebida como fuerza, explica el hecho de que la vida después de la muerte caiga fuera de las preocupaciones de los autores del Antiguo Testamento, que no conocen el dualismo metafísico. Su óptica se halla prácticamente limitada a la tierra de los vivos. La salvación es para el israelita una realidad terrenal, contrariamente a la *sotería* griega; no aspira a ser salvado *del* mundo, sino *en* el mundo. Algunos pasajes parecen afirmar lo contrario, especialmente el Salmo 73:

> "Sin embargo, yo estaré siempre a tu lado
> pues tú me has tomado de la diestra.
> Me gobiernas con tu consejo y al fin me acogerás
> en gloria" (Sal. 73:23-24).[3]

Lamentablemente, el último versículo de este salmo, el vers. 24, se halla en un estado tal de corrupción que

[3] Los salmos 16:10; 17:10; 49:16 citados a menudo como testimonio de la fe en la vida después de la muerte o en la supresión de la muerte, pueden también interpretarse de manera diversa.

impide toda conclusión positiva. Lo mismo debe decirse del grito de esperanza de Job:

"Sé que mi redentor vive
y que al fin se erguirá sobre el polvo
. . . .
y en mi carne contemplaré a Dios" (Job 19:25-26).

"En mi carne" significa que Job estará aún vivo cuando vea a Dios. Sólo en la época de Daniel, es decir, en el siglo segundo a.C. se formula explícitamente la doctrina de la resurrección:

"Muchos de quienes duermen en el polvo
[se despertarán,
unos para la vida eterna,
otros para el oprobio y el eterno horror"
(Dan. 12:2).

Hemos visto las razones del silencio del Antiguo Testamento en cuanto a la cuestión de la vida después de la muerte. Ese silencio no es signo de indiferencia. Si el problema no se había impuesto todavía a los israelitas de la época antigua, ello es porque, comparado al de la nación, el destino del individuo era considerado secundario. Por otra parte, las desgracias del hombre eran siempre relacionadas con las faltas que había cometido, fueran éstas conocidas o no. Cuando se hizo evidente que los justos eran castigados sin causa, mientras que los malvados gozaban de una insolente felicidad, la cuestión de la vida después de la muerte se planteó a la conciencia religiosa de Israel en toda su potencia. La muerte era concebida como una forma muy débil de vida, como un tipo de sueño,

siendo el alma inseparable de las formas bajo las cuales se manifestaba. Estas nociones fundamentales nos dan los grandes lineamientos de la solución que será la propia de la Biblia y que no tiene ninguna relación con la inmortalidad del alma conocida por los griegos. El hombre resucitará, es decir, volverá a encontrar la fuerza de vida. Resucitará no como un puro espíritu, sino bajo un aspecto físico, no pudiendo el alma manifestarse sino bajo una forma exterior y corpórea.

siendo el alma inseparable de las formas bajo las cuales se manifestaba. Estas nociones fundamentales nos dan los grandes lineamientos de la solución que será la propia de la Biblia y que no tiene ninguna relación con la inmortalidad del alma concebida por los griegos. El hombre resucitará, es decir, volverá a encontrar la fuerza de vida. Resucitará no como un puro espíritu, sino bajo un aspecto físico, no pudiendo el alma manifestarse sino bajo una forma exterior y corpórea.

Conclusión

Como todo estudio de teología bíblica, esta exposición ha mostrado que muchas de las concepciones del Antiguo Testamento relativas a la naturaleza del hombre están hoy superadas; forman parte de la arqueología bíblica, como las costumbres de los israelitas y su género de vida. Es útil precisarlas, sin embargo, porque ayudan a comprender mejor el lenguaje y las expresiones bíblicas. La verdad de Dios nos viene en la Biblia a través del lenguaje humano. Es, pues, de suma importancia saber qué significa ese lenguaje. No deben ahorrarse esfuerzos para llegar a esa comprensión, ya que se trata del mensaje de Dios, de su Palabra. La Biblia se sirve con gusto de imágenes y de símbolos. Para comprender su sentido profundo hay que remontarse a las concepciones bíblicas fundamentales de la palabra, el signo y el hombre. Las imágenes bíblicas y los símbolos del Antiguo Testamento adquieren entonces un sentido concreto que deja muy atrás a la poesía de la Biblia de la cual tanto se ha hablado.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si en la enseñanza bíblica que se refiere al hombre todo pertenece al pasado, si ninguno de sus elementos es válido para el hombre de hoy. Hemos visto que la concepción bíblica del hombre se caracterizaba por su indivisible unidad. El hombre era concebido como un todo, siendo el alma, la carne y el espíritu manifestaciones de una única y misma realidad. La consecuencia de esta con-

cepción es que al hombre no se lo debe separar de sus actos, de sus palabras, de los proyectos que ha hecho, de sus pensamientos. Se halla totalmente presente en sus actos, palabras, proyectos, pensamientos. Podríamos decir que es plenamente responsable de lo que hace, dice y piensa. Una acción que terminara en un fracaso era un juicio sobre quien la había realizado; un consejo que resultara desgraciado hacía pesar sobre quien lo había dado una suerte de condenación. Responsable, y responsable indefinidamente, el hombre era capaz de tomar una decisión y tenía libertad para determinarse en un sentido o en otro. Cuando los profetas exhortaban a sus compatriotas al arrepentimiento, sabían que hablaban a hombres capaces de cambiar de vida, de convertirse. En la Biblia Dios habla al hombre, pero el hombre a quien Dios habla es considerado como una unidad de inteligencia, corazón, espíritu. Sólo este hombre es quien puede recibir el mensaje divino, captarlo en toda su verdad, "escucharlo", como dice la Biblia, es decir, obedecerlo. Tal concepción del hombre sitúa también muy claramente la cuestión de sus relaciones con Dios. No siendo el hombre un puro espíritu, sus relaciones con Dios no se definirán como relaciones de ideas o de puro conocimiento intelectual. Tampoco serán relaciones de unión mística, pues el hombre no es únicamente sentimiento y amor. Es una unidad indisoluble. Como Dios, el hombre es una persona y esta persona es siempre considerada de manera muy concreta en la vida en que se halla. Sus relaciones con Dios son relaciones de persona a persona y por ello relaciones vitales. El conocimiento de Dios será más que una adhesión del espíritu o del corazón a alguna verdad perfecta o trascendente. El conocimiento de Dios será el hecho del ser entero, tanto de

sus sentimientos como de su inteligencia, de su voluntad, de toda su persona: "Amarás a Yavé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza" (Deut. 6:5). Cualesquiera sean las expresiones empleadas por los autores bíblicos para definir las relaciones entre el hombre y Dios —escuchar-obedecer, amar, ligarse a, temer, conocer, servir, andar con— todas ellas entienden las relaciones entre Dios y el hombre como relaciones de fe y de obediencia que comprometen al individuo o al pueblo entero y que lo empujan a la acción y no a la contemplación estéril. He aquí una enseñanza de valor permanente, tan verdadera en el siglo veinte como en la época de Moisés.

Es evidente que a la concepción bíblica que considera al hombre en su unidad se opone la concepción moderna. Una de las características de la psicología de hoy es la división de la personalidad en diversos elementos que la componen. Para designar una de sus tendencias extremas, se ha aventurado el neologismo "despersonalizar". A esta disociación de la personalidad corresponde una desintegración de la responsabilidad, así como también de la libertad. La vida moderna favorece esta evolución. Esas maravillas de la técnica y del progreso que son el cine, la radio, la televisión, aceleran sus efectos. El hombre moderno vibra, se emociona, llora, pero esas emociones no ejercen influencia alguna en su vida. Piensa, comprende —nunca quizá su inteligencia ha sido más aguda—, pero ninguno de los festines del espíritu de los cuales participa afecta su vida o su conducta. El hombre moderno quiere, pero la herencia y la educación que ha recibido pesan sobre él. Actúa, pero sus acciones traicionan a menudo sus intenciones. Sin embargo, el mensaje de Dios permanece igual, como en los primeros días, pero no es ya

el mismo aquel a quien se dirige el mensaje; no es comparable al israelita de la antigua alianza o a las multitudes que seguían los pasos de Jesús. Una de las grandes angustias de la hora actual es que el hombre moderno se vuelve incapaz de percibir el mensaje del Evangelio, puesto que para él escuchar no es ya, como para la Biblia, sinónimo de obedecer.

En su insistencia por presentar al hombre en su unidad primera, como un individuo libre y responsable, la antropología bíblica hace oír al mundo moderno un mensaje tonificante y necesario, porque siendo responsable, el hombre se reconoce pecador, incapaz por sí mismo de ningún bien y esta experiencia que le revela su miseria lo arroja al pie de la cruz. Al redescubrir la Biblia, se halla colocado en presencia de esa unidad que significa responsabilidad plena y total, con sus corolarios de desobediencia, culpabilidad, estado de perdición. Restablecer esta unidad en él, volver a ella con todas sus fuerzas, es para el hombre el primer paso hacia la *metanoia* que le permitirá recibir en toda su plenitud el Evangelio de salvación.

Índice

INTRODUCCIÓN 7

I. LAS NOCIONES FUNDAMENTALES: ALMA, CARNE, ESPÍRITU 11

Dualismo moderno y monismo semita; *alma*: su sentido primitivo; el principio vital; la actitud reveladora; los movimientos del alma; reemplaza los pronombres personal y reflejo; la persona; *carne*: no hay oposición con el alma; la carne, signo de la debilidad humana; el cuerpo, forma del alma; *espíritu*: sinónimo de alma; sentido etimológico; los movimientos del espíritu; espíritu-respiración; el espíritu, aspecto del alma.

II. EL CUERPO DEL HOMBRE 33

Pars pro toto; el hombre, organismo psicofísico; el corazón, asiento de la vida intelectual; los riñones; las entrañas; el vientre; el hígado; los huesos; la cabeza; el rostro; el ojo; el brazo; la mano; las rodilas; los pies; el cuello y los hombros.

III. EL PENSAMIENTO 55

El término *dâbâr*; la palabra encarnada; la palabra potente; el nombre; la gloria; el recuerdo; el sueño; señales simbólicas; visiones proféticas; los consejos; la bendición; la personalidad corporativa; conocer; los verbos que designan el pensamiento; la lógica israelita.

IV. LA VIDA 75

Los dos sentidos de "vida"; la vida es el aliento; la vida es la sangre; la vida es una fuerza de intensidad variable; la vida debilitada por la enfer-

medad, la fatiga, el sueño, la muerte; la vida fortalecida o fatigada; la muerte; el árbol de la vida; el árbol del conocimiento; los ojos abiertos.

V. El mundo del hombre 95

Dios, el que da y quita la vida; el Sheol; el cuadro de la vida: el cielo, el mar, la tierra; Palestina, rodeada por el desierto y el océano; los reinos enemigos de la vida; las fluctuaciones de la vida; los animales; los astros; la salvación y la vida; la resurrección.

Conclusión 113

SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
21 DE MAYO DE MIL NOVECIEN-
TOS SESENTA Y NUEVE EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DIDOT S.C.A.,
LUCA 2223 - BUENOS AIRES

PRINTED IN ARGENTINE